Otczipka, Hugo
Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers

Kritische Bemerkungen

zur Weltanschauung Schopenhauers.

Der Hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

als

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

Hugo Olczipka.

Leipzig-Reudnitz
Druck von Oswald Schmidt
1892.

Dem Andenken meines Vaters.

Einleitung.

Unter der Weltanschauung eines Mannes verstehe ich die Summe aller der Ansichten, die derselbe über die verschiedensten Gebiete und Verhältnisse des Lebens besitzt.

Wenn ich es nunmehr unternehme, einige Beiträge zur näheren Kenntnis und Beurteilung der Schopenhauerschen Weltanschauung zu liefern, so ist es, wie schon der Titel meiner Arbeit beweist, keineswegs meine Absicht, die Gesamtheit aller Beziehungen, in welchen Schopenhauer zu den verschiedensten Richtungen dieses Lebens steht, zu schildern und zu beurteilen; vielmehr will ich mich damit begnügen, auf einige wesentliche Punkte hinzuweisen.

Meine Ausführungen will ich beginnen mit einer Darstellung des Verhältnisses, in welchem Schopenhauer zur Metaphysik, Philosophie,[2]) Religion und deren Geschichte steht.

---

[1]) Als Quellen zu dieser ganzen Arbeit wurden benutzt, natürlich ausser Schopenhauers eigenen sämtlichen Werken, den Memorabilien von Frauenstädt und der Biographie des Philosophen von Gwinner: die Darstellungen der Schopenhauerschen Lehre in den gebräuchlichen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie; dazu ferner: Koeber, Die Philosophie Arthur Schopenhauers. Heidelberg 1888; Deussen, Die Elemente der Metaphysik. Aachen 1877. (2. Aufl. 1890). — Bei der grossen Verwandtschaft, die Schopenhauer mit den Ansichten der Buddhisten, Neuplatoniker und mittelalterlichen Mystiker besitzt, sind endlich auch einige in diese Gebiete hineinfallende Bücher von mir gebraucht worden; so vor allen: Oldenberg, Buddha; sein Leben, seine Lehre etc. 2. Aufl. 1890; Zeller, Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Bd. III; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, sowie die betreffenden Abschnitte in Ritters Geschichte der christlichen Philosophie.

[2]) Die vielleicht auffällige Trennung von Metaphysik und Philosophie wird im weiteren Verlaufe der Arbeit sich rechtfertigen

und bei dem engen Zusammenhange aller dieser Gebiete mit einander, wie dies noch später erhellen wird, gleichzeitig auch seine Ansichten über die Ethik veranschaulichen. In einem zweiten Abschnitt will ich dann auf sein Verhältnis zur Kunst und deren einzelne Abteilungen, in einem dritten auf seine Beziehungen zu Recht und Staat näher eingehen und endlich in einem vierten seine Stellung zur Wissenschaft und zur Geschichte näher beleuchten.

I.

Schopenhauers Verhältnis zur Metaphysik, Philosophie, Religion und deren Geschichte. Seine Ansichten über die Ethik.

Die Schopenhauersche Philosophie ist im wesentlichen Erlösungslehre.

Er selbst hat einmal den Inhalt seiner gesamten Philosophie in die Worte gekleidet: „Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich;“ [1]) und wenn wir etwa den ersten Band seines Hauptwerkes mit seinen vier Büchern betrachten, so werden wir auch hier finden, dass — rechnet man das dritte Buch, über welches wir später ausführlich zu reden haben werden, vorläufig noch ab — die beiden ersten Bücher im Grunde eigentlich nur die Vorbereitung für das sind, was Schopenhauer im vierten Buche beschreibt; aber gerade hier im vierten Buche hat er in ebenso glanzvoller als ausführlicher Weise den Weg, den der einzelne zur Erlösung einschlagen soll, vorgezeichnet.

Die ganze Welt ist für Schopenhauer Vorstellung, ist abhängig von dem Intellekte des einzelnen und schwindet daher in ein Nichts zusammen mit dem Schwinden eben dieses Intellektes.

Kann ausser mir nichts existieren, so muss auch das wahre Wesen der Welt nicht ausser mir, sondern in mir liegen: im Inneren des Menschen eröffnet sich allein der Pfad, das eigentliche Sein, das Was der Welt, zu erkennen: es ist der Wille, der voll und ganz ungeteilt in ihm selber lebt,

[1]) W. a. W. u. V. I, 216.

gleichzeitig aber auch die ganze Welt als das Ding an sich trägt und erhält; und das eigentliche Thema der Philosophie ist nun nach Schopenhauer immer nur dies: nachzuweisen, wie der Wille, „das unzerstörbare Urwesen, welches in allem Daseienden sich objektiviert," und der wie das Isisbild zu Sais sagen darf: „ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον"[1]) eingehen konnte in diese Welt der Endlichkeit, des Leidens und des Todes, in der alles, was in ihr ist und aus ihr ist, enden und sterben muss, und wie er die Erlösung und Befreiung aus dieser Welt finden kann.

Schopenhauers ganze Philosophie ist immer nur auf das Praktische gerichtet; das natürliche Leben mit seinen Leiden, seiner Angst und seiner Not ist für ihn eigentlich der alleinige Beweggrund all seines Denkens; so geistreiche und wertvolle Beiträge er in seinen Werken, z. B. in seiner geradezu „klassisch"[2]) zu nennenden Erstlingsschrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" zur näheren Kenntnis und Fortbildung der Kantischen Erkenntnistheorie geliefert hat, für jeden, der sehen will, kann es keinem Zweifel unterworfen sein, dass er dies alles nur thut im Interesse seiner Metaphysik.

Immer wieder und wieder kommt von neuem die grosse Frage bei ihm zum Durchbruch, wie aus dem Gefangenhause des empirischen Daseins ein Entkommen ohne Wiederkehr möglich ist, wie aus den Fesseln irdischer Existenz eine ewige Erlösung gefunden werden kann.

Er selbst sagt, seine ganze Philosophie sei nur die Explikation eines einzigen Gedankens, jeder Teil derselben setze alle anderen gleichmässig voraus: seine ganze Weltbetrachtung sei nur die verschiedene Auffassung eines und desselben Themas: dieses Thema aber ist die Frage nach der Erlösung.[3])

---

[1]) Par. II, 295.

[2]) So nennt sie z. B. auch Schmoller in seiner geistvollen Abhandlung: „Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft" in Hildebrands Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik Bd. XXIII — 1874 — S. 238.

[3]) Vergleiche besonders die Vorrede zur ersten Auflage des ersten Bandes seines Hauptwerkes.

Das blosse Dasein verwandelt sich ihm in ein philosophisches Problem, weil es für ihn nur Wille und damit nur Leiden ist; „denn alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden; kein letztes Ziel des Strebens, also kein Mass und Ziel des Leidens.“ „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.“ [1])

Er macht das Leid zum Ausgangspunkt seines Philosophierens; aber „es ist absurd, anzunehmen, dass der endlose, aus der dem Leben wesentlichen Not entspringende Schmerz, davon die Welt überall voll ist, zwecklos und rein zufällig sein sollte.“ [2])

Das Leben ist Leiden, aber das bessere Bewusstsein im Menschen, so schliesst Schopenhauer weiter, kennt kein Leid ohne Schuld; demnach muss die Welt, weil sie unleugbar nur eine Stätte des Leidens ist, auch in tiefer Verschuldung ruhen.

Der Mensch kann sich aber bei diesen einfachen Thatsachen nicht beruhigen, er sucht eine Lösung dieser Probleme: woher kommt das Leid, worin besteht die Schuld, und wie können wir diese Schuld beseitigen und damit aus diesem Leiden erlöst werden.

Die Philosophie, deren hohes Ziel die Befriedigung „dieses edlen Bedürfnisses,“ von Schopenhauer das „metaphysische“ genannt, ist, sucht nun diese Fragen zu beantworten. Der Denker ergreift mit furchtbarem Ernst das Problem des Daseins, welches sein Innerstes erschüttert, und die Enträtselung desselben ist für Schopenhauer von jeher das einzige Thema jedes echten Philosophen gewesen.

So macht gerade die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses der Menschen die Philosophie zur Königin aller Wissenschaften.

Aus dieser Bestimmung aber von dem Wesen dessen, was

---

[1]) W. a. W. u. V. I. 230. 365. 231.

[2]) Par. II. 312.

Schopenhauer unter Philosophie hauptsächlich versteht, erklärt sich auch eine weitere Thatsache, nämlich die, dass unser Philosoph in der Mehrzahl seiner Stellen die Philosophie mit der Religion und Metaphysik geradezu identifiziert, oder doch zwischen ihnen nur einen formalen Unterschied gelten lassen will.

Auch die Metaphysik eben so sehr wie Philosophie und Religion sind ihm nur die Versuche, das Weltproblem zu lösen, die Dunkelheit, die unser Dasein umhüllt, zu zerstreuen, das, was der gesamten Welt zu Grunde liegt, zu ermitteln.

Nun aber liegt seiner Meinung nach einzig und allein der Wille der gesamten Natur zu Grunde, und das einzige Weltproblem, das sich für uns aufthut, ist, wie gesagt, nur die Frage der Erlösung dieses Willens aus diesem leidvollen Dasein.

Demnach verfolgen alle diese drei Gebiete denselben Zweck, und nur die Art und Weise, wie sie zur Enträtselung dieses Weltproblems gelangen, und mit welchen Mitteln sie dieselbe vollziehen, lässt Schopenhauer einen Unterschied zwischen ihnen erkennen.

Um es kurz zu sagen, Religion und Philosophie sind ihm nur die zwei grossen Hauptformen dessen, was er mit dem Namen Metaphysik bezeichnet.

Unter Metaphysik aber versteht er „jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluss zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem anderen Sinne bedingt wäre; oder populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.“ [1])

Während nun aber der Mensch zur Philosophie kommt einzig und allein durch das *θαυμάζειν*, das sich Verwundern, welches derselbe über das Getriebe der Welt empfindet, durch ein Erstaunen darüber, wie diese, vermöge seines Intellektes nur eine Schöpfung seiner selbst, dennoch von ihm in einem

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 180.

gewissen Grade unabhängig zu sein scheint, kommt derselbe zur Religion und damit auch zur Theologie einzig und allein durch die Furcht, und zwar besonders durch die Furcht vor dem Tode. [1])

Aber nur dieser ihr Anfang ist verschieden; ihr Endresultat im Prinzip dasselbe; denn wodurch der Mensch zum Nachdenken über diese Welt angeregt wird, ist im Grunde genommen gleichgültig: beidemal gelangt er dazu, als das Grundprinzip der gesamten Welt sich selbst zu begreifen, als den Willen, der voll und ganz in ihm lebt; und hat er denselben als den Urgrund allen Seins erfasst, als das Ding an sich, dessen Erscheinung nur diese ganze Welt ist, dann sind ihm alle Fragen nach dem Was der Welt gelöst: er steht der Natur als Philosoph gegenüber, aber damit zugleich sind auch alle Schrecken der Erde für ihn beseitigt: denn er weiss nunmehr, dass selbst der Tod nur die Erscheinung, aber nicht das Ding an sich trifft.

Nur dadurch, das man sich alle diese Dinge streng vor Augen hält, kann man es begreifen, wie sich bei Schopenhauer ein ganz eigentümliches Oscillieren, ja Verwischen der beiden grossen Gebiete von Religion und Philosophie zeigt.

Denn es steht keineswegs also, dass unser Philosoph an dem verschiedenen Ausgangspunkte beider nun auch immer streng festgehalten hätte; im Gegenteil, in der Regel hält er sich bei Besprechung dieser zwei Gebiete immer nur an das, worin sie sich seiner Meinung nach gleichen, geht von ihrem gemeinsamen Resultate aus, welches für ihn immer das ist, dass beide dem Menschen einen unentbehrlichen Trost in den schweren Leiden des Lebens geben, ihn über sich selbst und sein zeitliches Dasein herausheben wollen.

Wohl erklärt er, dass der Anfang der Philosophie reines zweckloses Besinnen sei, und dass es sogar in einer Welt, die nichts Furchtbares für den Menschen enthielte, in einer Welt auch ohne Leiden und Tod in einem genialen Kopf zur

---

[1]) Nachlass, 296 f.

Philosophie kommen müsse [1]): aber auf der anderen Seite sagt er doch auch wieder: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie; schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden.“ [2])

Als die grosse Frage sowohl der Philosophie als auch der Religion gilt ihm der Satz: „Wie kann der Mensch Erlösung aus diesem Dasein erringen,“ und der einzige Unterschied zwischen beiden ist ihm nur der, dass während die Philosophie „jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit eins ist, für die allezeit äusserst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloss in abstrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darstellt, die Religionen diesen selben Inhalt, nur nicht in einer geraden Linie, sondern in mehreren neben ihr laufenden Kurven darlegen: denn die Philosophie spricht sensu proprio aus, was jene unter Verhüllungen sensu allegorico zeigen und auf Umwegen erreichen.“ [3]) Beide, Philosophie und Religion, sind im Grunde genommen dasselbe, aber die Religion ist Glaubenslehre, welche ihre Dogmen einfach feststellt, ohne den Anspruch zu erheben, die Rationalität derselben zu erweisen, die Philosophie dagegen erhebt diesen Anspruch und wird damit zur Überzeugungslehre. [4])

Beide sind andererseits auch Metaphysik, aber während die Religion die Metaphysik des Volkes ist, ist die Philosophie die Metaphysik der Denker.

Halten wir nun auch für das Folgende daran fest, dass für Schopenhauer im Grunde genommen Philosophie und Religion als identisch zusammenfallen, und dass beide sich recht eigentlich nur immer mit der Frage beschäftigen: „Wie kann der Mensch Erlösung aus dieser Welt finden,“ so ist damit schon unleugbar gesagt, dass es zu einer Religion und wahren Philosophie im eigentlichen, nämlich Schopenhauerschen Sinne, nur dann kommen kann, wenn der Grundzug ihrer

[1]) Nachlass, S. 297.

[2]) W. a. W. u. V. II, 528.

[3]) W. a. W. u. V. II. 723 f.

[4]) Nachlass, S. 296.

ganzen Welt- und Lebensanschauung der Pessimismus ist. Denn es ist offenbar, dass in einer Welt, wo alles schön und wohl geordnet wäre, sich nie der Gedanke zum Durchbruch verhelfen könnte, die Befreiung vom Dasein zu erringen, Erlösung von ihm zu suchen.

Schopenhauer geht bei Begründung seines Pessimismus von der Voraussetzung aus, dass die Bejahung des Willens zum Leben sein Dasein ist in Zeit, Raum und Kausalität. Als solches Dasein ist es ein begrenztes, und das Bewusstsein dieser Grenze, das Unterscheiden von Ich und Nicht-ich, ist nach ihm der Egoismus. Dieser aber ist nach seiner Lehre die alleinige Quelle allen Übels und alles Bösen auf der Welt, weil er eben die deutlichste Verkörperung des Willens zum Leben ist, welcher schon allein durch sein Streben, sein Wollen, durch die Ausbreitung seiner Willensphäre über die einer fremden Objektivation des einen Willens sowohl Leid hervorbringt, als auch, da er sich eben nicht anders äussern kann, als getrieben von dem Wunsche eigenen Wohles, aber fremden Wehes, auch Sünde.

Solange nun dieser Egoismus besteht, das heisst, solange dieses empirische Dasein selbst vorhanden ist — denn dieses ist nichts weiter als nur der sich äussernde und erscheinende Wille zum Leben —, so lange muss notwendigerweise diese ganze Welt auch voller Sünde und Leid sein, und nur das Bewusstsein von der Sündhaftigkeit der Existenz an sich kann durch die Aufhebung des gesamten empirischen Daseins auch den Egoismus und damit auch alle Sünde und alles Leid beseitigen.

In der Aufhebung dieser ganzen sündigen Existenz nun aber, nicht etwa nur in der Aufhebung des Lebens, sondern nur in der Aufhebung des Willens zum Leben, also in der Verneinung desselben, besteht eben die Erlösung.

Diese selbst aber kann jeder einzelne Mensch vollziehen; denn er ist der ganze Wille zum Leben, und diese ganze Welt trägt ihr Dasein nur von ihm, oder besser von seinem Intellekt, zu Lehen.

Zu der Einsicht aber von der Notwendigkeit einer Er-

lösung, also damit, sofern auch Religion und Philosophie nur die Frage nach der Erlösung erörtern, auch einer religiösen und philosophischen Anschauung vom Leben, kann man nur dann kommen, wenn man die Natur des Willens zum Leben klar und deutlich durchschaut hat, und dies hat man nur dann, wenn man sich dessen bewusst ist, dass seine Äusserungen nur Übel und Leid in die Welt bringen.

Also wird man zu dem Streben nach Erlösung und damit zur Religion eben so wie zur Philosophie nur auf pessimistischer Grundlage des Lebens gelangen können.

Nur von diesem Standpunkt aus wird man es nunmehr vollkommen begreiflich finden können, wie Schopenhauer im Gegensatz zum Pessimismus, im Optimismus, eine geradezu ruchlose Weltanschauung finden konnte; denn bei solcher Grundbetrachtung der Welt kann dann seiner Lehre nach natürlich auch von keiner Erlösung, und damit auch von keiner Religion und Philosophie, die Rede sein.

Und nur aus einem klaren Verständnis dieser Dinge fällt auch auf zwei andere Thatsachen erst vollkommenes Licht, die sonst schlechterdings unbegreiflich sind: nämlich einmal auf die, dass Schopenhauer seine Philosophie als das Ende allen Denkens hingestellt, sein System für die absolute Wahrheit gehalten hat; das andere Mal die, dass er seine Lehre als Religion ausgiebt und den Anspruch erhebt, dass dieselbe als solche respektiert werde.

Nun ist, um zunächst das eine zu behandeln, die Voraussetzung seiner eigenen ganzen Philosophie absoluter Pessimismus, und die einzige Frage, die er mit ihr zu beantworten unternimmt, die nach der Befreiung vom zeitlichen Dasein.

Demnach musste er in seiner Lehre, die am genauesten dem entspricht, was er unter Philosophie versteht, auch die Philosophie *κατ' ἐξοχήν* sehen; und nunmehr von diesem Gesichtspunkt aus wird es erst recht begreiflich, wie Schopenhauer überzeugt sein konnte, dass es zwar „vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit, wie viele Musen, aber nur eine Minerva“[1])

---

[1]) Par. I, 168.

gebe, und dass diese eine Wahrheit seine eigene Ansicht sei.

„Innerhalb des der Metaphysik überhaupt Erreichbaren," so erklärt er ausdrücklich, „habe ich das Höchste erreicht. Über mich kann man wohl in der Breite, aber nicht in der Tiefe hinaus. Meine Philosophie ist innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt." [1])

Ja schon als junger Mann, als er eben erst sein Hauptwerk beendet, war er überzeugt, das alte Rätsel der Sphinx gelöst zu haben, und wollte eine solche in den Abgrund sich stürzende als sein Wappenbild in sein Petschaft sich stechen lassen. [2])

Zwar ist er sich sehr wohl bewusst, dass seine Lehre nicht hätte entstehen können, ehe „die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten, aber freilich standen viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnons Säule klang." [3])

Schopenhauer glaubt thatsächlich der Weisheit letzten Schluss gefunden zu haben: eine Entwicklung über ihn hinaus kann es demnach nicht mehr geben, weil seine Lehre, wie er meint, den einzigen Weg weist, über Leben und Tod hinaus den Menschen der Erlösung entgegenzuführen.

Und ebenso erklärt sich aus den oben angeführten Erörterungen heraus auf das allereinfachste und ungezwungenste die sonst ebenfalls schlechthin unbegreifliche, ja auf den ersten Blick hin vielleicht geradezu absurde Meinung Schopenhauers, dass seine eigene Philosophie die Zukunftsreligion der Menschheit sein werde, und dass die einstigen Generationen der Menschen gerade zu seiner Lehre sich flüchten werden, wenn sie bei ihrer bisherigen religiösen Überzeugung nicht mehr die gewünschte Befriedigung finden würden.

So hegt er thatsächlich die Hoffnung, dass er der Nachfolger des, wie er wenigstens meint, dem Verderben geweihten

---

[1]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 155.

[2]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 154.

[3]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 250.

Christentums sein werde, und dass die Menschen, wenn sie bei diesem nicht mehr Trost und Ruhe erlangen würden, dann zu ihm kommen müssten.

„Die moralischen Resultate des Christentums," so sagt er einmal ausdrücklich, „findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet, während sie es im Christentum durch blosse Fabeln sind. Der Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich zu meiner Philosophie wenden müssen." [1])

Ich erinnere ferner daran, wie Gwinner in unseres Philosophen Biographie des öfteren erwähnt, dass Schopenhauer nichts so sehr freute, als wenn er stets neue Beweise dafür erhielt, „dass seine scheinbar irreligiösen Lehren als Religion ausschlugen und den leer gewordenen Platz des verlorenen Glaubens ausfüllend, zur Quelle innerster Beruhigung und Befriedigung wurden"; [2]) und endlich daran, wie unter den vielen Schreiben, die Schopenhauer aus Anlass seines siebzigsten Geburtstages erhielt, ihn wohl keines so sehr rührte, wie das, welches ihm aus Haarlem der Mynher F. W. van Eeden zusandte, und in welchem derselbe naiv und treuherzig in unbehilflichem Deutsch von dem Hauptwerke unseres Philosophen sagt: „Es ist mir wie ein Bibel, den ich in jedem trostlosen oder langweiligen Moment immer mit dem schönsten Erfolg aufschläge." [3])

Es ist überhaupt eine der charakteristischten Eigentümlichkeiten Schopenhauers, dass er in einem gewissen Schwelgen in religiösen Ideen, Gedanken und Vorstellungen ein merkwürdiges Genügen findet.

Wie er selbst von dem religiösen Grundzug seiner Lehre überzeugt war, so hat er sich auch mit einem ganzen Hofstaat religiöser Figuren umgeben. Er nennt die Anhänger seiner Philosophie ausdrücklich „Evangelisten" und „Apostel"

---

[1]) Par. I, 143.

[2]) Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Aufl., S. 615 f.

[3]) Gwinner, S. 597.

und stellt an ihre Spitze Frauenstädt als seinen „hochwürdigen Erzapostel.“ [1])

Ja, wie weit er in solchen Vorstellungen geht, das beweist am besten und eindringendsten eine Stelle aus seinem Briefwechsel eben mit seinem „Erzapostel“, wo er voller Genugthuung darauf hinweist, wie ihm — es war im Jahre 1855 — bereits die erste Kapelle mit seinem Bildnis — man kann dies zwischen den Zeilen lesen — als Weltheiland und Welterlöser errichtet werde, und nach derselben Stelle sieht er in seinen kühnsten Phantasien um das Jahr 2100 bereits Dome und Kirchen ihm zu Ehren und ihm zum Preis entstehen. [2])

Aber der Grund für alle diese auf den ersten Blick so widersinnig scheinenden Vorstellungen liegt doch, wie ich wenigstens glaube, auch hier wieder nur darin, dass unser Philosoph unter Religion immer nur die Lehre von der Erlösung versteht, und dass er in seiner Philosophie die absolute Erlösungslehre gesehen hat.

Wahre Religion und wahre Philosophie ist nach Schopenhauer immer nur da vorhanden, wo man durchdrungen ist von der Überzeugung, diese ganze Welt ist etwas Nicht-seinsollendes und daher Aufzuhebendes; sie ruht in den Banden tiefer Verschuldung und ist für die ganze Dauer ihrer Existenz den Fesseln des Leidens und der Sünde verfallen. Beide werfen aus der richtigen Erkenntnis dieser Thatsachen heraus die Frage auf: „Wie können wir diesem Dasein entgehen, wie die Ruhe und den Frieden finden, losgelöst von einer Welt, die voller Elend ist.“

Dass dies thatsächlich Schopenhauer einzig und allein unter Religion und Philosophie versteht, erhellt am deutlichsten aus der Stellung, die der Philosoph zur Geschichte sowohl der Religion als auch der Philosophie einnimmt.

„Den Fundamentalunterschied aller Religionen“, so sagt

[1]) Vergleiche: Schop. Von ihm. Über ihn: 108. 112 475. 483. 494. 507. 562. 585. 597. 605. 608. 617. 643. 674. etc. — Gwinner, 484. 561 etc.

[2]) Schop., Von ihm. Über ihn S. 658.

Schopenhauer,[1]) um zunächst auf sie einzugehen, „kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind, sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, dass Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte."

Und ist dies alles richtig, so begreift es sich auf das aller natürlichste, wie Schopenhauer staunend seine Augen nach dem Südosten richten konnte, nach Indien, wo man schon längst, durchdrungen von dem tiefen Jammer, dessen die Erde überall voll ist, seine Blicke hoffnungsvoll dem Streben nach Erlösung zugewandt hatte, sei es, dass man diese Erlösung als eine solche vom Irrtum mit dem Brahmanismus, oder als eine solche vom Leiden der Welt mit dem Buddhismus auffasste.

Es ist bekannt und bedarf hier wohl keiner speziellen Erörterung, wie es Schopenhauer mit nicht geringer Genugthuung erfüllte, dass er in seinem Denken zu fast genau denselben Resultaten gekommen ist, wie solche schon Jahrhunderte vorher die „ältesten und edelsten aller Religionen", die „tröstlichen Urreligionen des Menschengeschlechts," die indischen, gehabt haben.

Die Resultate seiner Lehre, sagt er,[2]) „stimmen überein mit der ältesten aller Weltansichten, nämlich den Vedas."

Es ist ferner bekannt, wie er gerade für die Buddhisten eine unendliche Vorliebe gehegt hat, weil auch bei ihnen das Leid der Welt der Ausgangspunkt ihrer Dogmen gewesen. Er nennt sie geradezu seine Glaubensbrüder,[3]) verrichtet all-

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 187 f.

[2]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 750.

[3]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 172.

abendlich bei der Lektüre der Upanischaden[1]) seine Andacht,[2]) und in seinem Zimmer thront die vergoldete Statue des „Siegreich-Vollendeten," des Sakya-Sohnes Buddha,[3]) „damit die Besucher gleich merken, wo sie sind in diesen heiligen Hallen."[4])

Hier bei den Indern fand er den tiefsinnigen Mythus der Seelenwanderung vor, „für die weisesten aller Zeiten ein Gegenstand bewundernder Meditation"; auch den Indern erscheint wie auch ähnlich ihm „diese ganze Welt als der Sañsâra, d. h. als der Wanderungs-Umlauf der Seelen, welche aus einem Leibe in den andern übergehen, um Strafe und Lohn zu empfangen für die Thaten in einem früheren Lebenslaufe, von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hinein, es sei denn, dass einem die rechte Erkenntnis (ǵñâna) aufginge, worauf seine Seele aus dem Kreislaufe des empirischen Daseins austritt, um einzugehen in das Nirvâna, welches die Heimat, die Ruhe, die Seligkeit ist."[5])

Freilich darf nicht behauptet werden, dass Schopenhauer nur lehre, was die Veden lehren; er selbst sagt bezüglich seiner Übereinstimmung mit diesem Buche, es sei diese nicht so zu verstehen, als ob, was er lehrt, dort auch schon stände. „Hat man jedoch," so erklärt er weiter, „die Lehre, welche ich vorzubringen habe, inne, so kann man nachher alle jene uralten indischen Aussprüche als Folgesätze daraus ableiten und ihre Wahrheit nun erkennen, so dass man annehmen muss, dass, was ich als Wahrheit erkenne, schon auch von jenen Weisen der Urzeit der Erde erkannt und nach ihrer

---

[1]) Religionsgeschichtlich lässt sich der Buddhismus im letzten Grunde auf eine Verbreitung und historische Ausdehnung der in den Upanischaden niedergelegten Gedanken zurückführen, deren systematische Zusammenfassung eben die Quelle des Buddhismus, den esoterischen Teil des Vedânta, ausmacht. (Vergl. hierzu die auf S. 21 von mir zitierten Werke Deussens mit Oldenberg, a. a. O.)

[2]) Gwinner, S. 548.

[3]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 685.

[4]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 684.

[5]) Deussen, Die Elemente der Metaphysik S. 138.

Art ausgesprochen, aber doch nicht in seiner Einheit ihnen deutlich geworden war.“ [1])

Speziell bei der Ansicht von der Seelenwanderung wird die Abweichung Schopenhauers von der indischen Theorie ersichtlich; denn wenn er sie auch einen bewunderungswürdigen, tiefsinnigen Mythus nennt, so bleibt sie ihm eben doch immer nur ein Mythus: sie drückt nur in Bildern den wahren Kern der Sache aus.

Bei Schopenhauer steht es also, dass der Sterbende, sofern er nicht die Erlösung in diesem Leben gefunden hat, zwar untergeht, aber ein Keim von ihm bleibt übrig, aus welchem ein neues Wesen hervorgeht, welches jetzt ins Dasein tritt, ohne zu wissen, woher es kommt und gerade ein solches ist, wie es ist.

Während die Auffassung der Seelenwanderung die Zeit für real hält, als etwas an sich Seiendes hinstellt, lehrt Schopenhauer im vollen Bewusstsein von der Idealität der Zeit nur eine Absonderung des Willens, als des Dinges an sich und daher als etwas Zeitlosem, der nun mit neuem Intellekt ausgestattet, befähigt wird, in einem anderen Leben Erlösung zu erringen.

Demnach lehrt Schopenhauer keine Metempsychose, sondern eine Palingenesie.

In der Todesstunde des einzelnen drängen „alle die geheimnisvollen, wenn gleich eigentlich in ihm selbst wurzelnden Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Wortes — ein Weltgericht.“ [2])

Aber abgesehen von diesen kleinen Differenzen, die übrigens nur statt finden, wenn man allein die exoterische und nicht

---

[1]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 750.

[2]) Par. I, 238.

auch die esoterische Lehre der Inder ins Auge fasst, ist die Übereinstimmung der Schopenhauerschen Philosophie mit den indischen Religionssystemen ein geradezu frappante,[1]) und gerade sie hat den Philosophen mehr als einmal angesichts der ablehnenden Haltung seiner Zeitgenossen seinen Gedanken gegenüber darüber getröstet, dass nur in „diesem Occident“ seine Lehre paradox heissen könne, während sie „hingegen im ganzen weiten Asien, überall, wo noch nicht der abscheuliche Islam mit Feuer und Schwert die alten tiefsinnigen Religionen der Menschheit verdrängt habe, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde. Er getröstet sich demnach, dass sie in Beziehung auf den Upanischad der heiligen Veden wie auch auf die Weltreligion Buddhas völlig orthodox sei“ .... Gegen alle sonstigen Verketzerungen aber sei er gepanzert und habe er dreifaches Erz um die Brust.[2])

Und wie wunderbar schön weiss er den Eindruck, den er beim Lesen der heiligen Bücher der Inder empfindet, zu schildern, die ihm freilich nur in der persisch-lateinischen Übersetzung des Anquetil du Perron zugänglich waren! Wie geht ihm das Herz bei der Lektüre auf!

„Wie atmet doch der Oupnekhat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem durch fleissiges Lesen das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches.

---

[1]) Vergleiche in dieser Beziehung vor allen Dingen die Werke Deussens: „Die Sûtra's des Vedânta oder die Çâriraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara.“ 1887; und: „Das System des Vedânta, nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkt des Çankara aus dargestellt.“ 1883.

[2]) Über den Willen in der Natur, S. 144.

naturverwandtes Dasein. Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die, den Urtext ausgenommen, auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein." [1])

Aber wir dürfen es uns doch nicht verhehlen, der Grund, weshalb Schopenhauer mit so hingebender Verehrung an den Lehren der alten Inder gehangen hat, ist — abgesehen von dem persönlichen Elemente, das sich darein mischt — doch nur der, dass er hier in Indien seine Erklärung von dem Wesen dessen, was er Religion nennt, auf das allerdeutlichste bestätigt findet.

Auf der anderen Seite aber ist es klar, dass er den anderen religiösen Erscheinungen gegenüber mit dieser seiner Erklärung in grosse Schwierigkeiten verfallen musste.

Dies tritt vor allem deutlich hervor bei seiner Beurteilung der jüdischen Religion.

Als den Grund- und Eckstein gerade dieser Religion sieht er deren Glauben an die Schöpfung dieser Welt durch einen guten und gnädigen Willen an: durch einen persönlichen Gott.

Damit ist schon weiter gesagt, dass die Grundanschauung dieser Religion der Optimismus ist; damit fehlt aber hier für Schopenhauer die Grundvoraussetzung jeder Religion; und man hat thatsächlich, wenn man die verschiedenen Stellen liest, in welchen der Philosoph über den Mosaismus spricht, unwillkürlich das Gefühl, als ob er diesen überhaupt gar nicht für eine solche gehalten habe: denn bei optimistischer Grundlage kann die Frage nach Erlösung nicht aufgeworfen werden.

Dazu hat das Judentum durch die Voraussetzung eines Weltschöpfers sich jede Möglichkeit des Glaubens an eine Fortdauer nach dem Tode abgeschnitten;

. . . . . „denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht." [2])

[1]) Par. II, 427.
[3]) W. a. W. u. V. II, 575 und sonst.

Die Zwecke des Mosaismus sind immanente, nicht über das zeitliche Dasein hinausweisende.

Demnach kann auch von hier aus auf jüdischem Boden von einer Erlösung nicht die Rede sein, die ja eben gerade darauf beruht, dass der noch ungebrochene Wille von Generation zu Generation, mit immer neuem Intellekt ausgerüstet, forteilt, bis diesem das Bewusstsein von dem wahren Wesen der Welt aufgegangen ist, und ihm damit die Möglichkeit einer Befreiung vom Dasein sich aufthut.

Und doch hat auch das Judentum wenigstens einen Punkt, der, wie Schopenhauer selbst gesteht, ihn wenigstens einigermassen mit dem Alten Testamente aussöhnt:[1]) die Lehre vom Sündenfall; denn gerade hier ist der Ansatz zu einer pessimistischen Grundanschauung vom Leben, und damit die Möglichkeit einer Erlösungslehre, einer Religion, gegeben.

Und ferner nur unter Voraussetzung der Richtigkeit der Erklärung dessen, was Schopenhauer unter Religion versteht, lässt sich auch sein Verhältnis zum Christentum erst recht begreifen.

Um es kurz zu sagen, so ist für den Philosophen auch das Christentum als Religion nur „die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann."[2])

Also auch das Christentum ist für Schopenhauer im wesentlichen nur Erlösungslehre; gerade das Bedürfnis nach Erlösung aber setzt, wie wir schon wiederholt sahen, eine pessimistische Grundanschauung vom Leben voraus.

Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass das Christentum gerade diese Seite oft ziemlich stark betont hat; aber auf der anderen Seite steht doch auch hier die Lehre von

---

[1]) Par. II, 323.

[2]) W. a. W. u. V. II, 718 f.

dem gütigen Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt: diese zwei Auffassungen aber lassen sich nach Schopenhauer unmöglich vereinen; und der Philosoph hält sich thatsächlich bei der Besprechung des Christentums, seiner Anschauung von der Voraussetzung und dem Wesen der Religion getreu, immer nur einzig und allein an dessen Betrachtung der Erde als eines Jammerthales, das nicht unsere wahre Heimat sein kann.

Dazu war es ferner naturgemäss, dass er bei dem ganzen Kreise seiner Gedanken besonders ein Dogma des Christentums vor allen anderen bevorzugen musste: das von der Erbsünde; denn gerade dieses lehrt ja die grosse Verschuldung des Menschengeschlechtes nur durch sein blosses Dasein und berührt sich damit auf das allerengste mit Schopenhauers eigener Ansicht, dass es der Wille zum Leben sei, der hier auf Erden als Leben erscheint, aber eben gerade darum, weil er überhaupt noch hier auf Erden erscheinen konnte, mit unendlicher Schuld beladen sein muss.

Für Schopenhauer ist das Christentum die Lehre von der Erlösung aus tiefer Verschuldung heraus.

Nach des Philosophen eigener Theorie vollzieht sich die Erlösung durch das Aufgehen der Erkenntnis, nämlich der von der Identität meiner Person mit dem Grundprinzip der ganzen Welt und der Einsicht in die wahre Beschaffenheit desselben: daher auch nur der Mensch und er allein die Erlösung vollziehen kann, weil er allein die Fähigkeit zu denken einen mit der Fertigkeit, Begriffe zu bilden, ausgestatteten Intellekt besitzt.

Diese Erkenntnis nun äussert sich nach aussen zunächst darin, dass der Mensch, der sie erlangt hat, zuerst Gerechtigkeit übt, dass er es verabscheut, nicht etwa aus Egoismus — die *δικαιοσύνη πάνδημος* — sondern aus Mitleid heraus — die *δικαιοσύνη οὐρανία* — seinem Mitmenschen ein Unrecht zuzufügen, und damit die Sphäre seines eigenen Willens auf Kosten der eines fremden Willens zu überschreiten.

Geht er aber sogar soweit, fremdes Wohl selbst zum Nachteil des eigenen zu fördern, so schlägt die Gerechtigkeit

um in Liebe, die er auch dem Feinde zu teil werden lässt, weil er selbst in ihm nur sich selbst erkennt; und geht er endlich in der Erkenntnis noch einen Schritt weiter, also dass er nicht nur im leidenden Menschen, sondern überhaupt in der ganzen Kreatur nur sich selber sieht, zugleich aber auch auf Wege denkt, dem unendlichen Leiden derselben abzuhelfen, so wird die Liebe zur Askese: der Mensch wird zum Heiligen; er enthält sich aus Mitleid mit den Leiden des zu Erzeugenden der Ehe: er kennt die Apriorität von Zeit, Raum und Kausalität: er weiss, wenn es ihm gelingt, den Willen zum Leben, der er ganz selber ist, in sich zu verneinen, so hat er damit nicht nur sich, sondern auch die ganze Welt miterlöst, und aus diesem höheren Interesse heraus verzichtet er auf die ganze Welt, um in der Einsamkeit seinem hohen Ziele, der Erlösung der ganzen Natur, zu leben.

So kann die Erlösung voll und ganz nur erreicht werden von einem Mönche — und hieraus wird es nunmehr klar, warum in diesem Punkte Schopenhauer dem Katholizismus vor dem Protestantismus den Vorzug giebt.

Aber auf der anderen Seite ist wahre Askese nur da vorhanden, wo sie ein Ankämpfen gegen die eigene Natur ohne jeden auch nur den geringsten egoistischen Zweck ist; nicht aus Hoffnung auf vielleicht zukünftige Belohnung, nicht aus Furcht vor vielleicht zukünftiger Strafe, sondern einzig und allein getrieben nur durch das lautere und reine Motiv der Barmherzigkeit muss der Heilige Askese treiben. Thut er die Werke der Gerechtigkeit, der Liebe, der Askese aus irgend welchem anderen Beweggrund heraus, als allein aus dem der Erkenntnis, thut er sie nur getrieben durch das Streben nach Legalität und nicht das nach Moralität, so kann er sein hohes Ziel nicht erreichen. Er kann damit wohl die Äusserungen des Willens zum Leben, die Äusserungen des Egoismus aufheben, aber nicht den Willen, den Egoismus selber.

Gerade aus diesem Grunde heraus aber erklärt es sich, wie Schopenhauer an anderen Stellen seiner Werke dem

Protestantismus vor dem Katholicismus ein Vorrecht einräumt wegen dessen Lehre von der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben: denn unter Glauben versteht er eben diejenige Kraft im Innern des Menschen, welche die Werke der Gerechtigkeit, der Liebe und Askese einzig und allein aus Erkenntnis, aus Mitleid hervorbringt: aus Moralität.[1])

Das Christentum ist unserem Philosophen die Lehre von der Erlösung des Menschen aus tiefer Verschuldung heraus: daher sieht er im Dogma der Erbsünde den Grund- und Eckstein desselben: die Voraussetzung einer Lehre von der Erlösung: daher sieht er in dem Mönchtum des Katholizismus in Verbindung mit der Lehre des Protestantismus von der Rechtfertigung durch Glauben die Erfüllung und den Weg zur Erlösung.

Wie aber verhält es sich dann mit den anderen Dogmen dieser Religion? Wie vor allem mit dem Grund- und Centraldogma derselben, dem von der Erlösung der Welt durch eine historische Person, durch Christus?

Dass Schopenhauer diese Lehre in dieser Form nicht annehmen konnte, ist ohne weiteres einleuchtend. Die Erlösung der Welt durch einen, einmal zu einer ganz bestimmten Zeit vollzogenen Akt sich zu denken, lag ganz ausserhalb seines Gesichtsfeldes; denn die Zeit ist für ihn nur eine Funktion des menschlichen Intellektes, gehört der Welt der Erscheinung an; alles, was in der Zeit geschieht ist daher nichtig und nicht real; mithin kann auch jener Vorgang, selbst wenn er wirklich so, wie ihn der fromme Glaube vor Augen hat, sich vollzogen hätte, schon aus diesem Grunde nicht geeignet sein, auf das dunkle Problem der Erlösung einen Lichtblick zu werfen.

---

[1]) „Wir sehen nämlich", so sagt er, „dass die erste Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür, den Werken, sondern in der Erkenntnis, dem Glauben hat . . . darin liegt, dass die Erlösung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnisweise gewonnen wird." W. a. W. u. V. I, 482 f.

Für Schopenhauer ist die Erlösung nicht ein einmaliger Eingriff in den Gang des Menschenlebens, sondern das Element, in welchem die Seele lebt, daher eine dauernd fortwirkende Kraft.

Doch wie findet der Philosoph sich diesem Dogma gegenüber ab?

Dadurch, dass er in Christus nur ganz im allgemeinen das symbolisiert findet, was er die Verneinung des Willens zum Leben genannt hat, ebenso wie er in Adam die Bejahung des Willens zum Leben verkörpert sieht.[1]

Insofern wir alle schon überhaupt durch die einfache Thatsache allein, dass wir leben, die Bejahung des Willens zum Leben zur Darstellung bringen, sind wir alle Adam; und insoweit wir alle die Verneinung des Willens zum Leben als das höchste Ziel des Daseins uns vor Augen stellen, sollen wir alle den Leidensweg Christi wandeln, der zur Erlösung führt.

Wir sollen allerdings auch nach Schopenhauer uns die tiefsinnige Lehre von der Erlösung der Welt durch Christus aneignen, aber aneignen nur durch die Erkenntnis, dass wir selbst, dass jeder einzelne unter uns ein Christus werden kann, wenn er das principium individuationis, die Abhängigkeit dieser ganzen Welt nur von seinem eigenen Intellekt, durchschaut und seinen Willen verneint.

Schopenhauer nimmt demgemäss, wie es nach den bisherigen Ausführungen nicht anders zu erwarten ist, dem Christentum gegenüber eine zweifache Stellung ein: soweit es Erlösungslehre ist, und soweit es sich einer pessimistischen Grundanschauung vom Leben nähert, tritt er ihm mit Ehrfurcht entgegen; sofern er sich aber daran erinnert, dass die Christen den Glauben an einen gütigen und gnädigen Gott festhalten, der die Welt nach seinen reinen und lauteren Absichten lenkt, erhält und regiert, sofern er also den christlichen Theismus und den daraus entspringenden Optimismus und Eudämonismus ins Auge fasst, kommt das Christentum bei ihm nicht viel besser fort als das Judentum.[2]

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 479.

[2]) W. a. W. u. V. I, 458: „Das Christentum ist aus zwei sehr

Ja, in der historischen Verbindung des Christentums mit dem Judentum sieht der Philosoph die Quelle alles dessen, was er an jenem zu tadeln hat. Denn „im Christentum hat jene Lehre von der Erlösung der Welt gepfropft werden müssen auf den jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch sie nachher vortrefflich gefunden hat: *πάντα καλὰ λίαν.* Hinc illae lacrimae, hieraus erwachsen jene Schwierigkeiten;[1]“ denn wo bleibt die Sünde, wenn Gott alles, also auch den menschlichen Willen, geschaffen hat und doch offenbar nicht als der Urheber der Sünde gedacht werden kann? Wo bleibt bei der Verbindung des Christentums mit dem jüdischen Theismus die Möglichkeit der Erlösung?

Wie viel besser wäre es doch gewesen, wenn die in Trümmer sinkende alte Welt bei ihrer Sehnsucht nach einer sie befriedigenden Lehre ihre Blicke über das kleine Volk der Juden, welches sich keilartig zwischen die stammverwandten Völker der Indogermanen hineingeschoben hat, hinweg nach der wahren Heimat des Menschengeschlechtes, nach Indien, hätte wenden können! Alle jene für Schopenhauer unleugbar bestehenden Schwierigkeiten würden damit geschwunden, eine widerspruchslose tröstende Lehre den harrenden Menschen zu teil geworden sein. Die Existenz des heutigen Christentums aber ist nach Schopenhauer, der Verbindung desselben mit dem Judentum wegen, im Grunde nur bedingt — durch einen geographischen Zufall.

Ist ferner meine Erklärung von dem, was Schopenhauer nun-

---

heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschliesslich den christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte.“

[1]) Par. I, 66. — Das „*πάντα καλὰ λίαν*“ ist das כל טוב מאד des Urtextes. (Gen. I, 31). Bekanntlich las Schopenhauer das A. T. in der LXX; er sagt darüber: „Wer, ohne hebräisch zu verstehen, wissen will, was das Alte Testament sei, muss es in der Septuaginta lesen, als der richtigsten, echtesten und zugleich schönsten aller Übersetzungen: da hat es einen ganz anderen Ton und Farbe.“ Par. II, 383 Anm.

mehr auch unter Philosophie versteht, richtig, nämlich seine Auffassung auch dieser als eine Lehre von der Erlösung aus einer schlechten Welt heraus, so wird sich unser Philosoph, um auf seine Stellung zur Geschichte auch der Philosophie näher einzugehen, nach dem bisher Gesagten vor allen Dingen zu den Systemen hingezogen fühlen und in allen den Männern grosse Philosophen verehren, bei denen zunächst jene Erkenntnis von der Nichtigkeit alles irdischen Daseins klar und deutlich zum Durchbruch gekommen ist.

So hat er für Empedokles eine besondere Vorliebe, weil dieser alte Grieche klar und vollkommen das Elend unseres Lebens erkannt hat und die Welt ihm so gut wie dem wahren Christen als ein Jammerthal erscheint, und weil auch er analog der Urweisheit des Brahmanismus und Buddhismus in der Seelenwanderung den Weg erkannt hat, aus dem Zustande der Verbannung und des Elendes, aus dem Kerker unserer empirischen Existenz heraus die Befreiung vom Dasein zu erringen;[1]) und aus demselben Grunde hat er auch eine ganz offen ausgesprochene Verehrung für die Pythagoreer und für Plato.

Aber die Philosophie soll, wie wir schon wissen, nicht nur einfach wie die Theologie sich mit dem Faktum von der Möglichkeit der Erlösung abfinden, sondern sie soll auch nach den Bedingungen fragen, unter denen eine solche als möglich gedacht werden kann, und zwar soll sie dies thun auf völlig voraussetzungsloser Grundlage.

Die Bedingungen, zu einer Erlösungslehre zu kommen, beruhen aber nach Schopenhauer darauf, sich klar und deutlich den Gegensatz zum Bewusstsein zu bringen, der zwischen Erscheinung und Ding an sich besteht, den Gegensatz zwischen der in Zeit, Raum und Kausalität existierenden Welt und dem ihr zu Grunde liegenden Ding an sich, als deren Träger und von diesen Formen befreit und losgelöst: mit dessen Erlösung auch die der ganzen übrigen Welt mit vollzogen ist.

Demnach folgt, dass Schopenhauer nach diesen Sätzen

---

[1]) Par. I, 39.

nur da wird wahre Philosophie erblicken können, wo dem einzelnen Denker dieser Gegensatz mehr oder weniger klar zum Bewusstsein gekommen ist; und dies ist ein weiterer Grund für des Philosophen Bevorzugung gerade des Empedokles; denn was „dem durchgängigen Phänomene seines „φιλία καὶ νεῖκος“ zum Grunde liegt, ist allerdings zuletzt der grosse Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen nach ihrem Sein an sich und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat;“ [1]) und dies ist auch ein weiterer Grund für Schopenhauers Verherrlichung des „göttlichen Platon“, in dessen Ideenlehre er den ersten Ansatz findet zu Kants Hauptlehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, und dies einzusehen, dass die Lehren der zwei grössten Philosophen, die es wahrscheinlich gegeben hat, in wunderbarer Übereinstimmung sich befinden, ist für Schopenhauer von der grössten Wichtigkeit, „weil eben, da beide Philosophen auf so ganz verschiedenen Wegen zum selben Ziele gelangten, auf so grundverschiedene Weise dieselbe Wahrheit einsehen und mitteilen, die Philosophie des einen der beste Kommentar zur Philosophie des anderen ist.“ [2])

Aber schon diese kurzen Ausführungen haben unleugbar bewiesen, dass es Schopenhauer durchaus nicht um ein historisches Verständnis der einzelnen philosophischen Systeme zu thun ist, sondern dass er sie alle nur insoweit als richtig anerkennen will, als sie ihm entweder die Voraussetzungen oder die Resultate dessen, was er unter Philosophie versteht, zu begründen scheinen.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird, um nur noch dieses zu erwähnen, auch sein Verhältnis zur ganzen neueren Philosophie vor Kant erst ins rechte Licht gesetzt: denn er sieht in allen philosophischen Systemen von Cartesius an abwärts bis auf die unmittelbaren Vorläufer des grossen Königsberger Weisen immer nur das Bestreben, das Ideale vom Realen zu scheiden „durch einen in der rechten Linie

---

[1]) Par. I, 39.
[2]) Nachlass S. 310.

wohlgeführten Schnitt;" oder anders ausgedrückt, die Erscheinung vom Ding an sich zu sondern. Aber gerade dieses Streben nach Sonderung dieser zwei Gebiete war auch ihr grösster Grundirrtum, anstatt dass sie sich hätten vielmehr bemühen müssen, das eine als den Grund des anderen nachzuweisen.

Daher begünstigt Schopenhauer unter allen jenen Philosophen denn auch besonders Spinoza, der thatsächlich „erfüllt und durchdrungen war von dem Gedanken, dass, so mannigfaltig auch die Erscheinungen der Welt seien, es doch ein Wesen sei, welches in ihnen allen erscheine, welches durch sich allein da wäre, sich ungehindert äusserte, und ausser welchem es nichts gäbe;"[1]) daher hebt er sogar an Leibniz, den er sonst wegen seines Theismus und Optimismus so gründlich hassen müsste, als dessen glanzvollste Leistung hervor, dass er zuerst die Welt dynamisch fasste, ihr geistige Kräfte zu Grunde legte und sie daher nur als Erscheinung ohne reale Existenz betrachtete, Körper und Geist aus einer gemeinsamen Ursache zu erklären sich bemühte, „eine Vorahnung sowohl der Kantischen als auch der Schopenhauerschen Lehre, aber quas velut trans nebulam vidit;"[2]) daher sah er auch in Berkeley[3]) einen grossen Philosophen, weil der Idealismus, den er vertritt, die Grundlage aller wahren Philosophie sei; und daher konnte er auch Locke[4]) loben wegen seiner Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften aller Dinge, eine Unterscheidung, welche nach Schopenhauer der Ursprung der später von Kant gemachten von Erscheinung und Ding an sich sei; und gerade diese Unterscheidung rechnet der Philosoph Kant als dessen grösstes Verdienst an; denn erst durch sie ist in dem oben angedeuteten Sinne eine Lehre von der Erlösung aus dieser Welt, also erst wahre Philosophie, recht möglich.

Nur durch die Kantische Lehre von der Apriorität von

---

[1]) Nachlass S. 316.

[2]) Par. I, 80.

[3]) Par. I, 82.

[4]) Par. I, 15 ff.

Zeit, Raum und Kausalität ist es begreiflich, wie der Welt Ende und Anfang nicht ausser, sondern in uns zu suchen sei, also dass durch eine Aufhebung unserer Person auch eine solche der gesamten Welt mit gesetzt ist; „denn bin ich nicht, so ist auch keine Zeit mehr;" „ich bin, was jederzeit ist, jederzeit war und jederzeit sein wird, und nur ich selbst kann meinen Schleier heben;" mit meinem Schwinden schwindet die ganze Welt; denn auch der Raum ist nur „ein in Facetten geschliffenes Glas, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloser Vervielfältigung erblicken lässt." [1])

Und nur aus einem klaren Verständnis dessen, was Schopenhauer unter Philosophie versteht, ist es dann auch begreiflich, wie er neben dieser Kantischen Ansicht von der Apriorität von Zeit, Raum und Kausalität noch besonders dessen andere Lehre von der Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter beim Menschen hervorheben, sie als den zweiten grossen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird, preisen konnte: jener, als der Erscheinung angehörig, dem Gesetze der Kausalität unterworfen und daher unfrei; dieser, der Welt des Dinges an sich angehörig, losgelöst von demselben und daher frei: denn nur durch die Annahme der Freiheit unseres intelligiblen Charakters, der Freiheit unseres Wesens als Ding an sich, kann sich für den Menschen überhaupt die Möglichkeit einer Erlösung aufthun. Denn diese wird durch die durch die Erkenntnis vorbereitete Verneinung des Willens zum Leben vollzogen, gerade diese That aber ist in der durch das Gesetz der Kausalität in vollkommener Unfreiheit befangenen Welt die einzige, welche wirklich mit Freiheit vollzogen werden kann, ja mit solcher ausgeführt werden muss, weil sie schon dem Bereiche des durch die Freiheit beherrschten Dinges an sich angehört. Ich vermag sie also, auf der Höhe meines Entwicklungsganges zur Erlösung, nur dann zu vollbringen, wenn ich weiss, dass ich in meinem eigentlichen

---

[1]) Par. I, 90 f.

Wesen, meinem intelligiblen Charakter, dass ich als Ding an sich, frei und vom Gesetz der Kausalität losgelöst bin.

Aber von einer Erlösung kann immer nur auf pessimistischer Grundlage des Lebens gesprochen werden; doch wie Schopenhauer die Kantische Lehre von der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich versteht, ist sie im stande, ihm auch einen Schlüssel zu seinem Pessimismus zu liefern.

Die Welt ist Wille. Die Natur dieses Willens aber, sofern er überhaupt noch besteht, das heisst, noch bejaht wird, ist ein Streben. So lange der Wille noch strebt, muss er in die Welt der Erscheinung treten, und zwar muss diese dann so beschaffen sein, wie der Wille, das Ding an sich, selbst beschaffen ist, als deren Träger er gilt. Wie also der Wille ist, so ist auch die Welt, seine Erscheinung: diese aber „steht als Spiegel der Bejahung des Willens da mit ungezählten Individuen in endloser Zeit und endlosem Raum und daher endlosen Leiden zwischen Zeugung und Tod ohne Ende.“ So ist die traurige Beschaffenheit der Welt nur die notwendige Folge dessen, als welches der Wille vorzeitig sich selbst gesetzt hat. — Eben weil der Wille als Ding an sich die Möglichkeit besitzt, sich selbst frei zu bestimmen, auf der anderen Seite aber, sofern er sich selbst setzt, nur in dieser Welt des Raumes, und damit des Egoismus, erscheinen kann, eben darum muss seine Erscheinung in dieser Welt voller Elend sein.

Um alles zusammenzufassen, müssen wir sagen, in Schopenhauers Augen ist Kants Lehre deshalb die grösste That auf dem Gebiete der gesamten Geschichte der Philosophie überhaupt, weil durch seinen Hinweis auf die Apriorität von Zeit, Raum und Kausalität, durch seinen Hinweis ferner auf die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die auf den Menschen übertragen, mit der anderen von empirischem und intelligiblem Charakter zusammenfällt, allein die Möglichkeit einer Erlösung aus dieser Welt für den denkenden Geist sich aufthut; aber nur aufthut, nicht mehr. Denn erst dadurch, dass man das bei Kant noch vollkommen unbestimmt gelassene Ding an sich näher als den Willen begreift, der in uns selbst ungeteilt lebt, ein Schritt, den Schopenhauer

gethan hat, nur allein dadurch ist nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit und Gewissheit einer Erlösung für uns erwiesen.

Weil Kant die Bedingungen, die Voraussetzungen jeder Möglichkeit einer Erlösung dem menschlichen Geiste erschlossen, klar und deutlich erwiesen hat, was man in Indien schon längst für wahr hielt, was „Platon ahnte und in Mythen darstellte," gerade darum ist seine Philosophie die Voraussetzung jeder und aller Philosophie überhaupt.

Aber damit ist weiter schon gesagt, dass sie auch die Voraussetzung aller Theologie nach Schopenhauers Ansicht sein muss; denn auch die Religion, als deren Wissenschaft jene zu betrachten ist, will ja ebenfalls nichts weiter, als nur die Frage nach der Möglichkeit einer Erlösung aus diesem Dasein beantworten.

Demnach kann auch die Theologie nicht minder wie auch die Philosophie ihren Zweck nur erfüllen, wenn sie auf Kants Lehre zu stützen sich bemüht, oder besser gesagt, nur auf jene zwei Punkte derselben. Denn es ist bekannt, wie der Philosoph namentlich in dem Versuche Kants, die von ihm in der „Kritik der reinen Vernunft" eliminierten Ideen auf dem Gebiete des praktischen Lebens wieder in ihre Rechte einzusetzen, nur einen „jämmerlichen Rückfall" in den Theismus und damit Optimismus und Eudämonismus gesehen hat, Grundvoraussetzungen, auf denen, wie wir schon früher gesehen haben, keine wahre Erlösungslehre, und damit auch keine wahre Philosophie und Religion, gedeihen kann.

Der kategorische Imperativ wie die ausgesprochene Forderung eines sich Entsprechens von Tugend und Glückseligkeit, wenigstens wie es Kant auffasst, bedingen einen Gott, und mit der Annahme eines solchen ist jede Möglichkeit einer wirklich wahren Philosophie, ja Religion, nach Schopenhauer einfach ausgeschlossen.

Gerade die Einführung der praktischen Vernunft aber von Kant in das Bereich der Philosophie war nach unseres Philosophen Meinung von den schwerwiegendsten und nachteiligsten Folgen begleitet; denn „nun strömten alle Philo-

sophaster und Phantasten, den Atheisten-Denunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten";[1]) die Irrtümer Kants nahmen sie für Wahrheit an und suchten sie sogar noch zu vergrössern.

„Wie ist Erlösung aus diesem Dasein zu erlangen?" so fragt die wahre Philosophie, und gemessen an dieser Frage, die den Pessimismus zur Voraussetzung hat, kann in Schopenhauers Augen die ganze Philosophie nach Kant, die mehr oder weniger streng dem Theismus und damit Optimismus, wie er wenigstens anzunehmen Grund zu haben glaubt, huldigt, dazu noch Staatsinteressen verfolgt, überhaupt alles andere, nur nicht das wahre Problem unseres Daseins zu enträtseln unternimmt — kaum noch als Philosophie gelten.

Erlöst kann nach Schopenhauer nur der Wille werden, er, das „Primäre" [2]) im Menschen, er, die Grundlage der gesamten Welt; die Erkenntnis ist nach ihm nur das Sekundäre: nun aber macht Hegel gerade die Erkenntnis, die Vernunft, den Geist, zum primären Prinzip der Welt, und daher hat auch ihn speziell Schopenhauer mit unversöhnlichem Hass verfolgt. [3])

Auch für unsere folgenden Ausführungen halten wir daran fest, die Philosophie ist die Lehre von der tiefen Verschuldung der Welt und die Lehre von der Erlösung derselben aus einem leiderfüllten Dasein.

Welche Stellung, so fragen wir weiter, muss bei dieser Ansicht die Ethik einnehmen?

Die Metaphysik ist für Schopenhauer, wie wir sahen, diejenige philosophische Lehre, die sich damit befasst, das Erschienene auf ein Erscheinendes zurückzuführen. Dieses

---

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 146 f.

[2]) Par. II, 290.

[3]) Es ist mir sehr wohl bekannt, dass Schopenhauer noch sehr viele andere, meist rein persönliche Gründe gehabt hat, Hegel zu verabscheuen; doch kam es mir hier darauf an, die Sache nur von einem einzigen Gesichtspunkte aus zu beleuchten.

Erscheinende aber ist für ihn der Wille, als das Ding an sich, und er allein. Auf der andern Seite erklärt er den Willen, und dies mit Recht, auch für den Stoff der Ethik; so hat er das Moralische in uns mit unserem metaphysischen Wesen an sich geradezu identifiziert: damit aber wird die Schopenhauersche Metaphysik zu gleicher Zeit auch zur Ethik.

Der Philosoph selbst erklärt ausdrücklich: „Ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesamten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist . . ., hält schon, ehe es an die Ethik geht, dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets misslichen Umwegen zu erreichen suchen . . . . Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist, weshalb ich mit viel besserem Recht meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza." [1]) Ja er rechnet es sich zu nicht geringem Verdienste an, den bisher trennenden Unterschied von Ethik und Metaphysik aus dem Wege geräumt zu haben: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste," so schreibt er 1813 zu Berlin, „erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als die Menschen in Seele und Körper." [2])

Ist dies aber richtig, dann müssen die Fragen der Metaphysik, natürlich nur in dem Sinne, wie Schopenhauer sie versteht, zu gleicher Zeit auch solche der Ethik sein; und das Suchen nach dem Was und Warum der Welt ist dann im eigentlichen und tieferen Sinne ein Problem der Moral eben so sehr wie ein solches der Metaphysik mit ihren zwei grossen Formen: Religion und Philosophie. Gerade diese aber weisen den Weg zur Erlösung, und so ist sittlich nur der, welcher diesem zu folgen im stande ist: die Erlangung der Befreiung vom zeitlichen Dasein ist auch des Menschen höchstes sittliches Ziel.

---

[1]) Über den Willen in der Natur S. 141.

[2]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 244.

Gilt nun aber für die Ethik alles das, was auch für die Metaphysik gilt, so wird es, um auf das einzelne nunmehr näher einzugehen, von hier aus erst vollkommen klar, wie Schopenhauer in seiner Moral allen und jeden Eudämonismus eben so sehr wie jedes positive Gebot auszuschliessen geneigt ist. Beides hängt auf das allerengste mit einander zusammen. Denn „eine gebietende Stimme, sie mag nun von innen oder von aussen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders als drohend oder versprechend zu denken: dann aber wird der Gehorsam gegen sie zwar nach Umständen klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Wert sein.“ [1])

Demnach appelliert eine gebietende Stimme immer mehr oder weniger klar ausgesprochen an den Egoismus, aber gerade dieser ist das durch die Erlösung aufzuhebende und damit auch moralisch zu verwerfende Prinzip im Menschen: er ist nur eine Äusserung der Bejahung des Willens zum Leben und damit vom Ziele der Erlösung eben so weit entfernt, als von dem wahrer Moralität.

Daher ist auch jede theologische Moral, welche in einem persönlich gedachten Gott den Beschirmer der Tugend, den Rächer des Unrechts sieht, eben als eine imperative Form der Ethik, im Grunde genommen eigentlich gar nicht mehr als Moral zu betrachten.

Hatte Schopenhauer früher, wie wir gesehen haben, den Theismus aus dem Gebiete der Religion entfernt, ja ihn kaum überhaupt noch als religiöse Überzeugung gelten lassen, so schneidet er ihm mit diesen Ausführungen auch jede Berechtigung selbst nur auf dem Gebiete der Ethik ab.

Und ferner nur unter steter Beachtung dessen, dass unser Philosoph eine von der Metaphysik unabhängige Moral nicht zugestehen kann, wobei er natürlich unter Metaphysik immer nur seine eigene versteht, wird es auch begreiflich, wie er selbst vom ethischen Standpunkt aus gerade in dem Mitleid die höchste aller Tugenden, ja die Voraussetzung aller wahren

1) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 123.

Moralität hat erblicken können. Das Mitleid ist nur die Folge der durch die Erkenntnis hervorgerufenen Einsicht der Identität aller Wesen mit meiner Person; gerade diese Einsicht aber eröffnet dem Menschen den einzigen Weg, zur Erlösung zu gelangen, und die drei Äusserungen des Mitleids nach aussen, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Askese, sind eben so viele Tugenden, als sie Stufen sind, den Pfad zu wandeln, der zur Erlösung führt.

Vor allem aber ist der eigentliche Angelpunkt aller echten Moral, nämlich die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens, in Schopenhauers Augen eben so sehr eine Frage der Ethik, als eine solche der Metaphysik, der Lehre von der Erlösung.

Dass der empirische Charakter des Menschen unfrei und vollkommen in den Banden des Kausalitätsgesetzes befangen sei, hat der Philosoph in einer eigenen Schrift zu erweisen gesucht. Der Charakter ist unveränderlich, und die Motive auf ihn wirken nach dem Gesetze der Kausalität mit unbedingter Notwendigkeit; nur durch eine Änderung der Motive kann auch eine Änderung der Willensentschliessungen herbeigeführt werden. Daher ist die Ausbildung der Vernunft durch Erkenntnis und durch Einsichten jeder Art von der grössten, auch moralischen Wichtigkeit, insofern sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, einen Zugang eröffnet.[1])

Weiter aber als auf die Berichtigung der Erkenntnis kann sich keine moralische Einwirkung erstrecken; ja es ist leichter, „eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, dass sie Aprikosen trage,“ als den angeborenen Charakter eines Menschen zu verändern. Verschiedene Motive können zwar, je nach der verschiedenen Beschaffenheit des einzelnen Willens, diesen auch zu verschiedenen Äusserungen seines Wesens treiben, ihn selbst aber niemals ändern und bessern, geschweige denn gar ihn zur Ertötung seiner selbst und damit zur Erlösung bringen.

---

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 52 ff.

Auf der anderen Seite aber steht das Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Thun, ohne welches eine echte Moral unmöglich wäre, ein Gefühl, welches gebieterisch die Freiheit unserer Willensentschliessungen verlangt.

Der Ausgleich dieser einander widersprechenden Sätze wird bei Schopenhauer bedingt durch die von Kant entlehnte Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, empirischem und intelligiblem Charakter.

Wir können nach dem Gesetz der Kausalität nur unserem empirischen Charakter gemäss handeln, dem esse folgt unabänderlich das operari, demnach sind wir nicht für unsere Thaten, sondern nur für unseren Charakter verantwortlich zu machen, aber gerade diesen haben wir uns in einer intelligiblen That selbst frei geschaffen, sodass auf diesem Umwege uns allerdings auch die Verantwortlichkeit für unsere Thaten und Willensentschliessungen trifft.

Nur unser intelligibler Charakter ist frei; die Annahme der Freiheit auch unseres empirischen Willens dagegen ist nicht nur eine gänzlich unwissenschaftliche Ansicht, sondern diese Theorie ist in Schopenhauers Augen geradezu eine ruchlose.

Denn unter der Voraussetzung der Freiheit des Willens, also der Fähigkeit auch zum Guten im Menschen, ist man schlechthin verhindert, das tiefe Elend und den gewaltigen Jammer der Sünde zu begreifen, welcher gerade aus der Erkenntnis von der Unfreiheit des Willens und seinem Hangen am Bösen mit Notwendigkeit sich ergiebt.

Mit anderen Worten: die Grundanschauung vom Wesen der Welt bei Annahme der Freiheit des empirischen Willens ist und kann nur sein der Optimismus. Damit ist aber die Möglichkeit wahrer Erlösung aus dieser Welt einfach geschwunden.

Erst die Angst und die Not des Herzens, das bittere Gefühl der Sündenlast auf der einen, auf der anderen Seite aber das demutsvolle sich Sehnen aus diesem Zustande der Knechtschaft heraus zu dem der Freiheit, dazu endlich das entsetzliche Gefühl der Verantwortlichkeit bei völliger Einsicht

in die Unmöglichkeit einer Änderung dieses Zustandes aus eigener Kraft heraus — Gefühle, die nur aus der Überzeugung von der Unfreiheit unseres empirischen Willens sich geltend machen können —, erst sie sind im stande, den Menschen zum Besinnen über die Probleme des Lebens zu führen, ihn auf den Weg der Erkenntnis des Getriebes der Welt, und damit auch zur Erlösung zu geleiten.

Man kann diesen ganzen Gedankengang auch anders dahin bestimmen, die Annahme der Freiheit des Willens macht den Menschen unfähig, das Prinzip der Verneinung, der Erlösung, das wir bald als das göttliche Prinzip der Welt kennen lernen werden, in sich wirken zu lassen; und daher ist jene Anschauung nicht nur ruchlos, sondern auch gottlos. —

Der Mensch, eben weil er seinen Willen vorzeitig bejaht hat und damit eingegangen ist in die Formen nicht nur der Kausalität und der Zeit, sondern auch des Raumes, ist schlechthin egoistisch, also sündig, und infolgedessen kann auch sein innerstes Wesen, sein Charakter, nur böse sein. Demnach werden auch die Äusserungen desselben nur diese Färbung tragen können. Also wäre eigentlich überhaupt keine Möglichkeit vorhanden, moralische Thaten zu vollbringen.

Über diese Schwierigkeit hilft uns nur wieder die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich fort.

Als Erscheinung ist allerdings der Mensch böse von Jugend auf und vermag als solche thatsächlich nur Übles zu thun; als Ding an sich aber ist er losgelöst von den Schranken, die der Raum ihm zieht, und daher kann er auch die Werke wahrer Gerechtigkeit, Liebe und Askese vollbringen; und er wird dies in dem Masse mehr im stande sein, als er sich mehr und mehr von dem principium individuationis, der Gebundenheit seines Intellektes an Raum, Zeit und Kausalität, befreit.

Insofern also diese Befreiung durch die Erkenntnis herbeigeführt wird, ist auch die Erkenntnis und sie allein die Grundbedingung für alle wahre Moralität, und der in ihr erlangte Grad ist entscheidend auch für den der moralischen Thaten.

Aber gerade diese Gebundenheit an das principium individuationis ist auch das einzige Unterscheidungsmittel von Bejahung und Verneinung: demnach ist böse nur, wer im Stande der Bejahung, gut nur, wer im Stande der Verneinung weilt; in dem Grade, in welchem ein Mensch der Verneinung entgegengeht, wird er auch befähigt, wahrhaft moralische Thaten zu verrichten.

Nun ist aber der Zustand der Verneinung das Ziel, dem der Mensch unablässig entgegengehen soll, das höchste Ziel, das die Metaphysik ihm vorschreibt, und demnach fällt das höchste Ziel der Metaphysik auch mit dem höchsten Ziele wahrer und echter Ethik zusammen.

Dazu ferner: die Freiheit ist nur im Zustande der Verneinung möglich; von dem Gefühl der Verantwortlichkeit aus erscheint die Freiheit als das höchste Gut, zugleich aber auch als das moralisch Gute; die Unfreiheit dagegen, das Gebundensein an das Gesetz der Kausalität, als das den im Zustande der Bejahung noch weilenden Willen bestimmende egoistische Innenleben und damit auch als das moralisch Böse.

Die Verneinung und damit auch ihre Äusserungen in der Welt der Erscheinung, die Handlungen echter Moralität, sind als frei vollzogen — geradezu Wunder, die einzigen die in dieser Welt überhaupt als möglich gedacht werden können; die Thaten der Bejahung dagegen sind als notwendige Folgen unseres empirischen Charakters auch unbedingt böse: auch der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit fällt mit dem anderen von Verneinung und Bejahung des Willens zum Leben als identisch zusammen, und ebenso deckt sich auch dieser Gegensatz mit dem anderen von moralisch gut und böse.

Unsere Besserung wirken wir selbst, aber nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich: so ist sie einerseits unser eigenes Werk, auf der anderen Seite aber etwas uns vollkommen Heterogenes: ein Akt der Gnade. Und doch: Freiheit und Notwendigkeit, Moralität und Egoismus, gut und böse, Verneinung und Bejahung sind im Grunde genommen identisch — identisch in unserem eigenen sich Zerspalten in Erscheinung und Ding an sich.

Solange der Wille existiert, besteht auch das Leben; denn er ist das Ding an sich, unabhängig von aller Zeit; die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele löst sich auf das aller einfachste: nur die Erscheinung des Menschen, als dieser sein Leib, sinkt im Tode zusammen und wird zu Staub, daraus er genommen ist, als Ding an sich, als Wille, ist er ewig.

Der Mensch ist der „Herr der Welten", ohne ihn sinkt diese ganze Natur mit allen ihren „Sonnen und Milchstrassen, ihren Planeten und Wundern" in ein Nichts zusammen; denn diese ganze Erde trägt ihre Existenz nur zu Lehen von seinem Intellekte; aber die Todesangst des einzelnen kann er bei dieser Einsicht mit der weisen Miene des Philosophen belächeln; er weiss: dem Willen ist das Leben, dem Leben ist die Gegenwart gewiss: „eines Tages ist dann mein Schlummer der letzte, und meine Träume sind — es sind die, nach denen schon Hamlet fragt in seinem berühmten Monologe" — und nur der stirbt wirklich und wahrhaftig, der in seinem Willen stirbt und ihn ertötet.

Die Flucht aus dem Leben, ohne den Willen zum Leben gebrochen zu haben, ist eine vergebliche: dem Selbstmörder ruft der Wille nach: „Mir ist das Leben gewiss"; sein ungebrochener Wille muss wiederkehren in diese Welt, um mit einem neuen Intellekt ausgerüstet, den Versuch abermals zu wagen, den Willen zu verneinen. „Sollte aber je ein Mensch aus rein moralischem Antriebe sich vom Selbstmord zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, dass sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse." [1])

Ist aber jemand auf dem Wege der Erkenntnis dahin

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 473.

gelangt, die Nichtigkeit allen Erdenlebens einzusehen, und zu der Überzeugung gekommen, dass er durch die Aufhebung seines eigenen Willens auch die ganze Welt mit erlösen könne, dann ist auch der aus dieser Erkenntnis heraus vollzogene Selbstmord, etwa der freiwillig gewählte Hungertod, eine edle und anerkennenswerte That.

Das Was der Welt ist der Wille, das Wie desselben ist entscheidend für das Wie der ganzen Welt. Je leidvoller die Welt, desto verschuldeter der Wille, der in ihr erscheint.

Von diesem Standpunkte aus ist auch das alte Problem der Ethik, die Frage nach der Vergeltung für eines jeglichen Thun, klar und anschaulich geschildert: eine ewige Gerechtigkeit waltet: „wären die Menschen nicht im ganzen genommen, nichtswürdig, so würde ihr Schicksal im ganzen genommen nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere, so würde gewiss die Zunge einstehen.“ [1])

Wohl kann man auch auf anderem Wege als dem des Pessimismus und damit der Erlösungslehre einen Ausgleich finden zwischen dem, was einer thut, und dem, was einer leidet: so auf der Grundlage des Theismus; aber die Theisten nehmen einen solchen Ausgleich erst mittelst der Zeit und eines Vergelters und Richters an, Schopenhauer dagegen unmittelbar, indem er im Thäter und im Dulder dasselbe Wesen nachweist. [2])

So ist es nicht anders: Schopenhauers Ethik fällt fast durchgängig mit seiner Metaphysik als identisch zusammen: seine Erlösungslehre bedingt seine Ethik: und seine Ethik seine Erlösungslehre.

Im Brennpunkt beider steht das Mitleid: nur durch das Wiedererkennen seiner selbst in aller Kreatur ist der erste Schritt gethan zur Aufhebung des eigenen Willens, welcher

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 415 f.

[2]) Par. I, 143.

der ganze Wille zum Leben ist, und damit auch zur Erlösung der gesamten Welt; aber dieses Mitleid ist auf der anderen Seite auch wieder die Haupt- und Kardinaltugend, daraus alle anderen mit absoluter Notwendigkeit fliessen: Gerechtigkeit, Liebe, Askese, Tugenden, welche ihrerseits selbst wieder nur die Sprossen sind — auf der Leiter zur Erlösung.

„Wer kann Erlösung erlangen aus diesem elenden Dasein?“ das war, wie wir sahen, die Frage aller und jeder Philosophie, aber auch, wie ich zu zeigen versuchte, nach Schopenhauer auch die Frage jeder wahren und echten Religion. Als Antwort darauf giebt er: „der, welcher seinen Willen verneint.“ Dieser Satz aber giebt, wie ich weiter ausführte, die letzte Antwort auch auf die Fragen der Ethik: Metaphysik und Religion, Philosophie und Ethik beschäftigen sich im Grunde genommen mit einer Frage, ja fallen als identisch zusammen.

Ich sage, auch die Religion fällt mit der Ethik und Metaphysik als identisch zusammen, und dies hatte ich in dem Bisherigen dadurch zu verdeutlichen gesucht, dass ich ausführte, alle diese drei Gebiete beschäftigen sich Schopenhauers Meinung nach im wesentlichen nur mit der Frage nach der Erlösung.

Ich will diesen Erörterungen noch ein weiteres von einem anderen Standpunkte aus hinzufügen.

Vielleicht wird es manchem Leser aufgefallen sein, dass ich, so viel auch immer von Religion und der mit ihr verwandten Philosophie die Rede war, doch Schopenhauers theologische Ansichten — im eigentlichsten Sinne des Wortes aufgefasst — bisher noch nicht erörtert habe.

Wohl musste ich namentlich bei Besprechung des Judentums und wieder des Christentums und der Philosophie Kants sowie endlich auch bei Besprechung der Ethik unseres Philosophen zum Teil wenigstens auf dieselben eingehen; aber immer geschah dies in einer Weise, die deutlich zeigte, dass Schopenhauer gerade die Vorstellung eines göttlichen Wesens auf das äusserste perhorresziert.

Und doch müssen wir uns dieser Sache jetzt zuwenden —

denn es wird für meine weiteren Ausführungen von der allergrössten Wichtigkeit sein — und rein objektiv, vollkommen unbefangen untersuchen, was eigentlich Schopenhauer unter Gott versteht, oder vielmehr, um mich deutlicher auszudrücken, welche Vorstellungsreihen in seinen Gedanken dem am meisten entsprechen, was man mit jenem Namen bezeichnen könnte.

Dass der Philosoph den Theismus, also den Glauben an einen persönlichen Gott, ablehnt, hatte ich Gelegenheit in dem Bisherigen schon öfters zu erwähnen; denn bei der Annahme dieser Voraussetzung schwindet für ihn jede Möglickeit des Pessimismus und damit auch jede Grundlage für eine wahre Erlösungslehre, also auch für jede wahre und echte Religion.

Jedoch auch unabhängig von diesem Vorstellungskreise kann Schopenhauer auch aus dem ganzen sonstigen Geiste seiner Metaphysik heraus die Annahme eines persönlichen Wesens, als letzten Grund allen Seins, nicht für richtig halten.

Alle Persönlichkeit ist ihm nur denkbar unter der Voraussetzung der realen Existenz des Raumes, nur möglich durch ein Unterscheiden des eigenen Ichs von einem fremden Ich. Auf diesem Unterscheiden aber beruht nach Schopenhauer gerade das, was er als die Quelle aller Sünde, ja allen Übels in der Welt ansieht: nämlich der Egoismus.

Demnach schliesst die Vorstellung eines persönlichen Wesens, als des letzten Grundes allen Seins, unbedingt auch die Vorstellung eines mit Sünde behafteten Wesens in sich ein, und damit steht man bei der Annahme eines persönlichen Gottes, wenn man diesem Gedankengange zu folgen im stande ist, unleugbar vor einem Absurdum.

Dazu kommt dann ferner, dass die Möglichkeit der Existenz eines persönlich gedachten höchsten Wesens nur unter der Voraussetzung eines geozentrischen Weltbildes denkbar ist.

Nachdem aber Kopernikus, so schliesst der Philosoph weiter, dem Menschen den Himmel entrissen hat, nachdem er die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt gestossen und

sie zu einem Stern unter vielen Millionen anderer Sterne gemacht hat, hat er damit dem Theismus, „dieser jüdisch-christlichen Religionslehre“ auch auf diese Weise jeden Halt geraubt. „Denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist? Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, dass man die Welt einteilt in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum, in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, dass für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, lässt sich bloss sagen, nicht imaginieren und darum nicht glauben. Demnach muss, in dem Masse als die physiche Astronomie popularisiert wird, der Theismus schwinden.“[1])

Endlich kann unter der Voraussetzung des Theismus, bei der Annahme, Gott habe diese ganze Welt, also natürlich auch den Menschen geschaffen, schlechterdings keine Erklärung für das Übel der Welt ausfindig gemacht werden; wie andererseits sich auch unter jener Annahme von einer Freiheit der Willensentschliessungen und demgemäss auch von einer Verantwortlichkeit für unser Thun durchaus nicht sprechen lässt. Denn die Behauptung, Gott habe die Menschen geschaffen, aber frei geschaffen, ist nach Schopenhauer ein Unding; denn „Freisein und Geschaffensein sind zwei einander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften; daher die Behauptung, Gott habe Wesen geschaffen und ihnen zugleich Freiheit des Willens erteilt, eigentlich besagt, er habe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen oder Aktionen jedes irgendmöglichen Dinges können nie etwas anders als die Folge seiner Beschaffenheit sein, welche selbst sogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müsste ein Wesen, um in dem hier geforderten Sinne frei zu sein, gar keine Beschaffenheit haben,

---

[1]) Par. I, 55.

d. h. aber gar nichts sein, also sein und nicht sein zugleich. Denn was ist, muss auch etwas sein: eine Existenz ohne Essenz lässt sich nicht einmal denken. Ist nun ein Wesen geschaffen, so ist es so geschaffen, wie es beschaffen ist: mithin ist es schlecht geschaffen, wenn es schlecht beschaffen ist, und schlecht beschaffen, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die Schuld der Welt, eben ihr Übel, welches sowenig wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren Urheber zurück."[1])

Schon anders stehen die Dinge, wenn man die Frage erhebt, ob Schopenhauer im Gegensatz zum Theismus vielleicht dem Pantheismus gehuldigt habe.

Nun hat allerdings auch diese Anschauung vom höchsten Wesen oder von Gott nach unseres Philosophen Theorie nicht geringe Schwierigkeiten. Denn nach seiner ganzen Weltbetrachtung ist ja diese ganze Erde eine Stätte ewigen Leidens und ewiger Qual. Woher nun dies alles in einer Welt, die selbst ein Gott wäre? Sollten thatsächlich alle die „bösen, schrecklichen, scheusslichen Wesen ein Gott sein?"[2]) „Dazu ist bei der Annahme des Pantheismus der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Sekunde einmal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es, die Welt mit dem Teufel zu identifizieren."[3])

Und doch steht Schopenhauer der pantheistischen Auffassung des letzten und höchsten Prinzips viel näher, als er sich selbst es gestehen will.

Schon allein die Thatsache, dass er als letztes und höchstes Weltwesen den Willen setzt, von diesem Willen aber behauptet, dass er in jedem Dinge der gesamten Natur voll und ganz ungeteilt lebt, nicht nur im Menschen, sondern auch im ganzen Tier-, Pflanzen- und Mineralreich ebenso wie in allen Gestirnen, Mächten und Kräften der Welt — diese

---

[1]) Par. I, 68.
[2]) Par. I, 67.
[3]) Par. II, 106.

Thatsache allein, sage ich, könnte für einen oberflächlichen Beobachter genügen, Schopenhauer zu einem Pantheisten zu machen, insofern man sich dazu entschliessen könnte, eben in dem Willen das göttliche Prinzip der Welt zu suchen und unter Pantheismus die Lehre versteht „von der Identität der Wesenheit Gottes und der aller Kreatur“ und zwar in dem Sinne, dass man „letztere nur als eine Erscheinung, nur als eine Absonderung des göttlichen Wesens erblickt.“[1])

Allein ich sagte schon, auf diesen Gedanken könnte nur ein sehr oberflächlicher Kenner der Schopenhauerschen Weltanschauung kommen; denn wenn auch unleugbar darin eine gewisse Verwandtschaft Schopenhauers mit dem Pantheismus sich durchaus nicht verkennen lässt, insofern ja thatsächlich auch sein Weltprinzip, der Wille, der letzte Urgrund allen Seins ist, wie er ja auch selbst erklärt: „Mit den Pantheisten habe ich jenes ἓν καὶ πᾶν gemein,“ so darf man auf der anderen Seite doch nicht vergessen, dass ja gerade dieser Wille, wenn auch sein Weltprinzip, eben als solches, nach des Philosophen Metaphysik auch die Quelle aller Qual, aller Schlechtigkeit, Nichtigkeit und Vergänglichkeit auf dieser Erde ist; ja gerade die Aufhebung dieses Willens ist für Schopenhauer das höchste Ziel, dem die gesamte Natur im Menschen — denn

---

[1]) Schelling: „Dass Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder das Gefühl noch die Vernunft rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüter, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet.“ (Werke II, 2, 39 f.)

Eduard v. Hartmann: „Pantheismus bedeutet nicht: „Jedes ist Gott,“ auch nicht: „Alles ist Gott;“ es bedeutet: „Gott ist alles;“ und wenn man den Satz umkehren will, so ist dies nur so statthaft: „Das Ganze ist Gott,“ immer noch vorausgesetzt, dass man unter dem „Ganzen“ hier die Welt und Gott zusammen versteht.“ (Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, S. 25).

Vergleiche: Denifle: Meister Eckharts lat. Schrr. u. d. Grundanschauung s. Lehre, Archiv f. Litt. u. KG. d. MA. II, Berlin 1886, S. 518.

er allein vermag dies durch seinen Intellekt — entgegenströmt. Wie könnte aber, wäre der Wille wirklich das göttliche Prinzip, der Mensch sich zum Herrn, ja zum Richter über dieses aufwerfen?

Kurzum, auf diesem Wege wird man, wie ich wenigstens glaube, nie dahin kommen können, zu ergründen, was Schopenhauer unter dem göttlichen Prinzip begreift.

Vielmehr muss man zur Lösung dieses Problems ausgehen von dem, was der Philosoph unter Religion versteht; denn wenn irgendwo, so muss gerade hier naturgemäss uns ein Aufschluss über jene Frage werden.

Nun ist ihm die Religion, wie wir sahen, nur die Lehre von der Erlösung; demnach wird das letzte und höchste Prinzip, sofern man dasselbe natürlich nur ganz im allgemeinen mit dem Namen „Gott“ bezeichnen will, auch nur das letzte und höchste Prinzip der Erlösung sein.

Aber welches ist bei Schopenhauer dieses letzte und höchste Prinzip der Erlösung?

Der Wille, so sahen wir schon, kann es nicht sein; denn er ist ja gerade das zu Erlösende. Sollte es vielleicht die Erkenntnis sein? Auf den ersten Blick scheint dies allerdings richtig zu sein. Aber man überlege, dass ja auch die Erkenntnis nur das Mittel ist, dessen das höchste Prinzip sich bedient, um wirklich Befreiung vom Dasein zu gewähren.

Wir müssen offenbar zur Beantwortung jener Frage einen noch anderen Weg einschlagen.

Wir fragen: „Worin besteht die Erlösung?“ — und erhalten von Schopenhauer die Antwort: „In der Verneinung, in der Aufgabe unseres Willens und damit unseres ganzen Wesens.“

Wird aber durch die Verneinung des Willens zum Leben die Erlösung vollzogen, so muss man, sind meine obigen Sätze richtig, nunmehr auch in nichts anderem als in dem Prinzip der Verneinung das suchen, was in des Philosophen Gedankengange die Stelle Gottes vertritt.

Aber, so fragt es sich weiter, welches ist das Prinzip der Verneinung?

Und da stossen wir auf einen dunklen Punkt, in Wahrheit auf

eine unlösbare Frage. Denn die That der Verneinung des Willens zum Leben ist für Schopenhauer das Herüberleuchten einer fremden Welt.

Diese ganze Natur ist an das principium individuationis, will sagen, an die Gebundenheit alles Seienden an die Formen unseres Intellektes mit Zeit, Raum und Kausalität geknüpft; gerade die That der Verneinung aber beruht auf einem Durchbrechen dieser Schranke, weist demnach hin auf eine andere Welt: die Welt des Dinges an sich.

Freilich war, seitdem Kopernikus dem Menschen den Himmel entrissen, für eine solche Welt kein Raum; aber Kant hat mit seinem Nachweis von der nur subjektiven Bedingtheit des Raumes auch für sie wieder Platz geschaffen.

Mit einem Intellekt wie dem unsrigen aber können wir jene Welt der Verneinung ebensowenig erkennen, wie das Prinzip, welches jener That der Verneinung zu Grunde liegt. Wir wissen von ihm immer nur, was es nicht ist, aber niemals können wir dahin gelangen, zu bestimmen, was es ist.[1])

Wenn wir aber auch das letzte und höchste Prinzip sachlich nicht genau bestimmen können, so kennen wir doch wenigstens eines: nämlich seine Äusserungen in dieser Welt.

Nun aber kann nur der Mensch zu jener Verneinung durchdringen; demnach können wir die Sphäre des göttlichen Prinzipes auch nur im Menschen wiederfinden.

Die Verneinung aber, als deren Prinzip wir uns das Göttliche zu denken haben, zeigt sich im Menschen, auf den ersten Augenblick wenigstens, auf zweifache Weise: einmal in dem Bereich der Erkenntnis, in der Erkenntnis nämlich von der Identität meiner Person mit dem Wesen der gesamten Welt; denn erst durch diese Er-

[1]) Wir haben „keine andere Theologie, als gerade die, welche Dionysius Areopagita giebt in seiner Theologia mystica, die bloss in der Auseinandersetzung besteht, dass von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen lässt, weil er über allem Sein und aller Erkenntnis hinausliegt, welches Dionysius „ἐπέκεινα," jenseits, nennt und als ein unserer Erkenntnis durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre, nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts und besteht bloss in der Erklärung, dass sie dies wohl wisse und dem nicht anders sein könne." (Nachlass, S. 436, Anm.).

kenntnis ist es möglich, dass das Göttliche im Menschen zur Wirksamkeit gelangt, um ihn der Verneinung entgegenzuführen; wobei es natürlich ganz gleichgültig ist, welcher Anlass ihn zum Nachdenken über diese Welt und dadurch zur Erkenntnis ihres wahren Wesens geführt hat, ob etwa das Leid des empirischen Daseins oder das Gefühl der Verantwortlichkeit trotz der Einsicht in das vollkommen Determinierte allen menschlichen Handelns; — und dieses Göttliche zeigt sich dann weiter auf dem Gebiete des Wollens.

Indem nämlich der Mensch, getrieben durch jene Erkenntnis, Erlösung und Busse für seine Schuld sucht, kommt er dahin, in seinem Willen den Urheber allen Leidens zu erblicken und sucht ihn, und damit das gesamte Leben, aufzuheben und zu ersticken; aber in diesem Bestreben fühlt er sich nun auch plötzlich — wozu er vorher, noch befangen im principium individuationis, schlechterdings nicht befähigt war — in die Lage versetzt, die Werke wahrer Gerechtigkeit, Liebe, ja wahrer Askese zu vollbringen, und gerade in diesen Thaten des reinen Mitleids, der reinen interesselosen Menschenliebe, kündigt sich die zweite Offenbarung des göttlichen Prinzipes an.

Aber — und dies ist entscheidend und äussert wichtig — wir haben früher gesehen, dass die wahrhaft moralischen Thaten einzig und allein bedingt sind durch den Grad der erlangten Erkenntnis, und so reduzieren sich von diesem Gesichtspunkte aus jene zwei Gebiete, auf denen man die Wirksamkeit des göttlichen Prinzipes verfolgen kann, zuletzt doch nur auf ein einziges: auf das der Erkenntnis; nur in ihr und ihr allein zeigt sich im letzten Grunde auch das Walten des göttlichen Prinzipes.

Dieses Prinzip aber wirkt in uns, wirkt in jedem einzelnen Menschen, ja wirkt im Grunde genommen in der ganzen Kreatur, die durch ihre fortschreitende Entwicklung bis zum Menschen hinauf unablässig nach Erlösung schreit: denn der Mensch ist ja nur die höchste Spitze der Pyramide in der Objektivation des Willens, welcher der gesamten Natur zu Grunde liegt.

So sind genau genommen dieses göttliche Prinzip wir

selber — wir selber, soweit wir mit unserem Sein der Welt der Verneinung, der Welt des Dinges an sich angehören.

Die Verneinung aber beruht auf einem Sichloslösen vom sich bejahenden Willen und damit auch auf einem solchen von der gesamten Welt.

So ist das Göttliche einerseits nichts weiter als nur die Fähigkeit des Menschen von allem Erscheinenden abstrahieren und sich befreien zu können von allem irdischen Dasein, andererseits aber muss auch gerade in den Leiden der Welt, in Verachtung, Schmach und Tod das Wirkungsfeld des göttlichen Prinzipes anerkannt werden, da auch sie im stande sind, den Menschen auf dem „δεύτερος πλοῦς“ der Erlösung entgegenzuführen; denn nicht nur durch die Erkenntnis kann man zu jenem letzten und höchsten Ziele gelangen, sondern auch durch das Leiden; auch im Übermass des Schmerzes offenbart sich dem Menschen „das letzte Geheimnis des Lebens, dass nämlich das Übel und das Böse, das Leiden und der Hass, der Gequälte und der Quäler an sich eines sind, Erscheinungen jenes einen Willens zum Leben;“ sie durchschauen dann das principium individuationis, und weil sie das Böse und das Übel in vollem Masse kennen gelernt und zuletzt die Identität beider einsehen, „weisen sie nun beide zugleich von sich und verneinen den Willen, der zum Leben führt.“ [1])

Ja von diesem Gesichtspunkte aus kann man sogar so weit gehen, selbst die Sünde, sofern sie das Wirken der zeitlichen oder ewigen Gerechtigkeit in erneutem Leid, als ihrer Strafe, zur unbedingten Folge hat, nicht nur als Fördernis des Heiligen und Göttlichen, sondern sogar als etwas diesem Ähnliches, wenn nicht gar Gleiches zu betrachten.

Durch ein klares Verständnis aber gerade dieser Sätze können wir es nun auch begreifen, wie das Göttliche in dem Sinne, wie es Schopenhauer versteht, dann allerdings auch sowohl das weltschaffende, als auch das welterlösende Prinzip der gesamten Welt sein kann.

---

[1]) W. a W. u. V. I, 465 f.

Diese ganze Welt ist ja in des Philosophen Augen nichts anderes, als nur ein Mittel, oder vielmehr das einzige Mittel, zur Erlösung zu kommen; der Wille schafft das Leben, der Intellekt bringt die Erlösung; wo Wille ist, da ist auch Leben, und nur der im Leben noch ungebrochene Wille sucht durch sein immer von neuem ins Dasein Treten immer wieder und wieder in ewigem Kreislauf einen anderen Intellekt, bis er zur vollen Erkenntnis gelangt, befähigt ist, sich selbst zu verneinen, und damit Befreiung vom Dasein zu erlangen.

So ist das Prinzip der Verneinung das Prinzip der Weltschöpfung eben so sehr, wie das Prinzip der Welterlösung: der Weltschöpfer allerdings nur durch ein vorzeitliches Sichsetzen seiner selbst; der Welterlöser durch eine in der Natur immanent wirkende Kraft.

Aber das Göttliche auf der anderen Seite sind wir selber: wir sind unser eigenes Geschöpf ebenso sehr, als unser Schöpfer; unser Geschöpf als diese Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität; unser Schöpfer als Ding an sich, als Wille.

Solange wir im principium individuationis befangen sind, sind wir nichts weiter, als Geschöpf: der Kausalität unterworfen und daher aus natürlichen Ursachen entstanden: in Unfreiheit gefesselt, durch die Zeit und den Raum begrenzt, und daher vergänglich und sündig; sobald wir aber den Schleier der Maja zerreissen, die Einheit, ja die Identität aller Wesen mit uns und in uns erkennen, stehen wir der Welt gegenüber als Gott, als ihr Schöpfer, ihr Erlöser: frei — allgegenwärtig — ewig.

In allen Wesen der Welt lebt somit allerdings ein Gott, ein göttliches Prinzip, eben das Streben nach Erlösung selber, aber alle jene Wesen haben auf der anderen Seite auch nicht das geringste mit Gott zu thun, sofern sie sich selbst und alle anderen Wesen nur als Erscheinung fassen.

So ist Schopenhauer allerdings Pantheist, weil er in einer Beziehung wenigstens, nämlich in Bezug auf das Wesen aller Kreatur als Ding an sich, das Göttliche thatsächlich mit dem Kreatürlichen identifiziert.

Gott ist das esse, das absolute Sein, das allen Wesen

zu Grunde liegt, alle Wesen inhärieren in ihm, haben nur soweit Existenz, als sie Erscheinungen jenes Wesens sind; denn sie bestehen nur, insofern sie noch nicht erlöst sind, also das göttliche Prinzip der Verneinung in ihnen noch ein Feld des Wirkens hat; aber sie sind mit ihm nicht völlig identisch, sondern „inhärieren in ihm nur, wie die Teile im Ganzen."[1])

Wir selbst sind Gott, voll und ganz, ungeteilt; denn wir sind der ganze Wille zum Leben, der nach Erlösung ringt, und damit der ganze Schöpfer der Welt; und nur wir sind auch der ganze Welterlöser, weil mit unserer Erlösung und ihr allein auch die der ganzen Welt mit vollzogen ist.

So demütig die Betrachtungen über das „Göttliche" in der Welt bei Schopenhauer begonnen haben, so sehr er von seiten der Erscheinung alle Vermischung des Himmlischen mit dem Irdischen ablehnt, durch seine Behauptung, Ding an sich und Erscheinung, Jenseits und Diesseits, Ewiges und Vergängliches seien vereint im Menschen, und derselbe habe schon hier die Fähigkeit, dauernd in der Verneinung, vorübergehend, wie wir später noch sehen werden, in der kontemplativen Betrachtung der Natur oder der Kunstwerke sich eines zu fühlen mit dem höchsten, göttlichen Prinzip, ja in dieses selbst mit all' seinem Sein aufzugehen — durch diese Behauptung, sage ich, hat er an Stelle der Demut die Über-

---

[1]) „Dasselbe, was sich in uns als Willen zum Leben bejaht, ist es auch, was diesen Willen verneint und dadurch vom Dasein und seinen Leiden frei wird. Wenn wir es nun in dieser letzteren Eigenschaft als von uns, der wir der sich bejahende Wille zum Leben sind, verschieden und getrennt betrachten, und von diesem Gesichtspunkte aus es, als ein der Welt, welche die Bejahung des Willens zum Leben ist, Entgegengesetztes, „Gott" nennen wollen, so könnte das geschehen, zum Besten derer, die den Ausdruck nicht fahren lassen wollen: er würde jedoch nur ein unbekanntes X bezeichnen, von welchem uns nur die Negation bekannt ist, dass es den Willen zum Leben verneint, wie wir ihn bejahen, insofern also von uns und der Welt verschieden ist, mit beiden aber wieder identisch dadurch, dass das Bejahende eben auch Verneinende sein kann, sobald es will." (Nachlass, S. 436.)

Vergleiche auch: Denifle, a. a. O. S. 518 f.

hebung gesetzt: den Menschen geradezu zu Gott gestempelt — freilich nur von seiten des Dinges an sich; aber Erscheinung und Ding an sich sind im letzten Grunde doch identisch.

Er spricht es offen mit den Worten des grossen Mystikers Angelus Silesius aus:[1])

„Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht', er muss von Not den Geist aufgeben;" —

„damit aber schlägt der so gehaltene Pantheismus — in Selbstvergötterung um." —

Dies ist, wie ich bestimmt glaube, die einzig richtige Auffassung dessen, was Schopenhauer unter dem versteht, was man bei ihm mit dem Namen „Gott" bezeichnen darf.

Er selbst hat freilich diesen Namen nie oder doch nicht direkt gebraucht zur Bezeichnung dessen, was ich in dem Vorigen gemeint habe;[2]) und doch hat er Ansätze dazu wenigstens vielfach gemacht.

Hat er auch in einem eigenen Kapitel[3]) die Lehre des gewöhnlichen Pantheismus mit der ganzen Schärfe seines Geistes gegeisselt: in dem Abschnitt seiner „Fragmente zur Geschichte der Philosophie," darin er Skotus Erigena behandelt, sehen wir ihn doch einen leisen Unterschied machen zwischen occidentalischem und orientalischem Pantheismus, und eigentlich nur jenen ersteren, worunter er wohl jene oben von mir angedeutete Lehre von der Identität der Wesenheit Gottes und der aller Kreatur, ohne die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich versteht, treffen

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 153 und sonst.

[2]) In der oben von mir citierten Stelle spricht er ja nur hypothetisch davon; überdies erklärt er ausdrücklich: „Das Wort „Gott" bedeutet in allen Sprachen einen Menschen, der die Welt gemacht hat, wie man dies auch umschreiben und verhüllen mag. Darum darf man, um Missverstand zu vermeiden, das Wort nicht gebrauchen. In der Philosophie ist das Verständnis schon so schwer genug: es muss nicht durch Aequivoka noch erschwert werden." (Nachlass, S. 437).

[3]) Par. II, 104 ff., Kapitel V: „Einige Worte über den Pantheismus."

auch seine Ausführungen in jenem Kapitel über den Pantheismus, während er den wahren, echten, eben jenen von mir geschilderten Pantheismus, wohl gar indischen Ursprungs sein lässt und schon dadurch beweist, dass er sich selbst zu jenem indischen Pantheismus hingezogen gefühlt, ja ihn als die alleinige wahre Lehre betrachtet habe, und auch da, wo er sonst noch Spinoza und Giordano Bruno bespricht, bricht jene Anschauung oft genug hell und deutlich hervor. Ja, er spricht wohl geradezu davon, dass Giordano Brunos und Spinozas Geistesheimat, eben weil in ihrer Philosophie für Gott, den persönlichen Schöpfer, kein Raum vorhanden sei, sondern die Welt selbst, weil sie durch sich selbst ist, von ihnen Gott genannt werde, Hindostan gewesen sei, und sie nicht ihrem Jahrhundert noch ihsem Weltteil angehört hätten. Nur dort in Indien „waren und sind ähnliche Ansichten zu Hause; man könnte im Scherz sagen, sie wären Brahminenseelen, zur Strafe ihrer Vergehungen in europäische Leiber inkarniert, gewesen.“ [1])

Aber wenn auch Schopenhauer solchergestalt von einer pantheistischen Auffassung der Welt nicht losgekommen ist, so giebt es doch in seiner Lehre einen Punkt, bei welchem man fast glauben könnte, dass er das Göttliche nicht als ein in der Welt selbst wirkendes Prinzip anerkannt habe, sondern wo es thatsächlich den Anschein hat, als ob der Philosoph sich dasselbe der Welt transcendent gegenüberstehend gedacht habe.

Das Prinzip der Verneinung beginnt seine Wirksamkeit im Menschen schon bei der Geburt, ja eigentlich schon bei der Zeugung.

Den Willen und damit das Leben, also das zu Erlösende, schafft der Mensch, erinnert man sich der Ausführungen, die Schopenhauer über die Palingenesie giebt, sich selber, sodass jeder im tiefsten Grunde sein eigener Vater ist; aber die Ausstattung des Willens mit einem Intellekt, den er von der Mutter erhält, kann er nicht beeinflussen — und doch ist es

[1]) Nachlass S. 315 ff. W. a. W. u. V. I, S. 500. Anm.

ja gerade die Beschaffenheit dieses Intellektes, welche den Menschen mehr oder weniger befähigt dazu macht, das Prinzip der Verneinung, also das Göttliche, in sich wirken zu lassen.

So erscheint von diesem Gesichtspunkt aus das Göttliche, sofern es in der Erkenntnis und ihr allein seinen Sitz hat, als etwas vom Menschen vollkommen Unabhängiges, welches den einzelnen nach freier Wahl mit demjenigen Intellekt ausrüstet, den es ihm zu geben für gut hält.

Schopenhauer erklärt ausdrücklich: „Den Willen, kann man sagen, hat der Mensch sich selbst gegeben; denn der ist er selbst; aber der Intellekt ist eine Ausstattung, die er vom Himmel erhalten hat, d. h. vom ewigen, geheimnisvollen Schicksal, und dessen Notwendigkeit, deren blosses Werkzeug seine Mutter war." [1])

Auf der anderen Seite aber dürfen wir nicht vergessen, dass doch auch hier der Mensch seine Ausstattung mit einem mehr oder weniger der Erkenntnis und damit der Erlösung zugänglichen Intellekt beeinflussen kann: eine Ansicht, zu welcher man gelangen kann, wenn man diese Sache vom Standpunkt der „ewigen Gerechtigkeit" aus betrachtet.

Denn wenn das höchste Glück auf Erden die Verneinung und damit die Erlösung ist, der Mensch selbst aber es in der Hand hat, durch sein jetziges Leben auch die Ausgestaltung seines zukünftigen Lebens zu lenken, auf der anderen Seite aber gerade die Erkenntnis ihn befähigt, zu jenem höchsten Ziele zu gelangen, so liegt die Annahme nahe, dass mittelst der „ewigen Gerechtigkeit, die in der Welt waltet," auch nur d e r Wille einen der Erkenntnis möglichst zugänglichen Intellekt erhalten wird, der in seinem früheren Erscheinen im Leben, soweit es in dem Stande der Bejahung überhaupt denkbar ist, möglichst rein von Sünde sich gehalten hat.

So wäre von diesem Gesichtspunkte aus allerdings auch der einzelne nicht nur der Schöpfer seines Willens, sondern auch der Ausgestalter des diesem Willen beigegebenen Intellektes, und auch hier müsste dann das Prinzip der Ver-

[1]) Nachlass S. 408.

neinung, welches eben dem Menschen jenen Intellekt zuerteilt und selbst in diesem Intellekte nur zu wirken im stande ist, als eine im Menschen selbst wirkende Kraft gedacht werden.

Aber eine Lücke bleibt auch in diesem Gedankenkreise immer noch unausgefüllt; denn das sich Entsprechen von Tugend auf der einen, von Glückseligkeit — denn die erlangte Erlösung ist der Zustand vollkommenster Glückseligkeit — auf der anderen Seite setzt immer ein dieses gegenseitige Verhältnis regulierendes Prinzip, ein transcendent wirkendes Sein voraus; freilich — bei Schopenhauer ist die Zeit nicht real, und Thäter und Richter sind ihm dasselbe Wesen.

Ich sagte am Anfang dieser Erörterungen, man könne für die Identifizierung Schopenhauers von Ethik, Metaphysik und Religion noch einen anderen Grund als den, dass alle diese drei Gebiete im wesentlichen nur Erlösungslehre sind, auffinden; wir sind dazu nunmehr in den Stand gesetzt, nachdem wir untersucht haben, was unser Philosoph unter Gott versteht.

Wir wissen, Gott ist ihm nur das Prinzip der Verneinung, ja die Verneinung selber. Diese Verneinung aber, als das Göttliche, ist ihm sowohl eine im Menschen wie in der gesamten Natur immanent wirkende Kraft, als auch, sofern ihre Erlangung das letzte Ziel allen Strebens ist, etwas dem natürlichen, im principium individuationis noch befangenen Menschen fremd gegenüberstehend sein Sollendes, welches den Anspruch erhebt, die Grundbestimmung seines ganzen Lebens zu werden, damit er durch seine Erlösung auch die der ganzen Kreatur mit vollziehen kann.

Nur das göttliche Prinzip der Verneinung und dieses allein ist im stande, dem Menschen Freiheit und damit auch die Fähigkeit zu wahrer Moralität zu verleihen, und es ist bemüht, denselben durch unablässige Arbeit an sich selbst zu sich emporzuziehen.

Ohne dieses Streben zu diesem letzten Ziele ist das Leben von Sinnlichkeit und Egoismus beherrscht, in Unfreiheit gebunden, mit Schuld beladen und befleckt mit Sünde.

Aber jeder, der diesen entsetzlichen Zustand der Sündenknechtschaft, ohne die Möglichkeit, sich davon zu befreien, auf der einen, das Gefühl der Verantwortlichkeit für diesen Zustand auf der anderen Seite an sich und in sich erlebt hat, sieht zu seinem Erstaunen in sich selbst eine Kraft, die ihn hinzuführen im stande ist aus dem Jammer und Widerspruch des Daseins zu dem letzten Prinzip allen Seins: zu Freiheit und Wohlsein: zu Gott; daher das göttliche Prinzip zu besitzen und vor allem an dieses sich gebunden zu fühlen geradezu heisst, nicht nur Freiheit, sondern auch Frieden, nicht nur das Gute, sondern auch die Kraft zum guten zu besitzen, ja die Möglichkeit in sich umschliesst, wahre Gerechtigkeit, wahre Menschlichkeit, wahre Liebe und wahre Askese in Thaten zum Ausdruck bringen zu können.

Das Gefühl der Unfreiheit und damit Sündenknechtschaft ist bei Schopenhauer begründet durch seine Metaphysik; die Forderung des Guten aufgestellt durch seine Ethik: die Möglichkeit aber aus der Bejahung zur Verneinung, aus der Erscheinung zum Ding an sich, aus der Welt zu Gott zu gelangen, giebt dem Menschen nur einzig und allein das in ihm wirkende Prinzip der Verneinung: also Gott.

Alles Böse und alle Knechtschaft der Sünde ist nur ein Fehlen des rechten Verhältnisses des Menschen zum Göttlichen: so wird Schopenhauers Metaphysik zur Ethik, aber beide vereint und umschliesst das Band der Religion, ja beide werden selbst zu einem religiösen sich Gebundenfühlen an das Prinzip der Verneinung, an Gott: beide werden selbst — zur Religion.

Pfleiderer erklärt [1]) für das Wesen der Religion „diejenige praktische Lebensbeziehung des Menschen zu der weltbeherrschenden Macht oder zu Gott, welche beruht auf dem unwillkürlichen und gottgewirkten Gefühl der Lebensgebundenheit an Gott und durch freiwillige Hingabe an ihn sich erhebt zur Lebensgemeinschaft mit Gott und damit zur gottähnlichen Stellung zur Welt.“

[1]) Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, S. 12.

Ist diese Erklärung von dem Wesen der Religion richtig, und könnte man sich dazu entschliessen, in diesen Satz das von Schopenhauer unter „Gott“ Verstandene, unter der Voraussetzung, dass diese Auffassung des höchsten Wesens richtig ist, einzusetzen, so müsste man unbedingt denen recht geben, die in Schopenhauers Philosophie wahr und wahrhaftig Religion sehen [1]); denn was will sie im Grunde anderes, als den Menschen in der Gebundenheit und freiwilligen Hingabe an das Prinzip der Verneinung zu einer gottähnlichen Stellung zur Welt zu bringen, welche, als eine Äusserung dieses Ge-

---

[1]) Dass dies thatsächlich geschehen ist, beweist namentlich eine kleine auch von Karl Peters (Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880, S. 4 Anm.) erwähnte anonyme Schrift aus dem Jahre 1879, die den Titel trägt: „Wegweiser zur Philosophie Arthur Schopenhauers.“ Hier wird es ganz ernstlich unternommen, „dem Leser seinen Glauben zu nehmen, und Bibel und Katechismus durch die Schopenhauersche Philosophie zu ersetzen.“

Ferner erklärt Frauenstädt mit Nachdruck: „Die Schopenhauersche Ethik bietet den wirksamsten sittlichen Trost dar, den es giebt“ — . . . einen Trost, „der einem kirchlich ungläubigen Zeitalter, wie das unsrige, angemessener ist als der kirchliche und hinlänglichen Ersatz bietet für diesen.“ (Schop., Von ihm. Über ihn S. 472.) — Auch Deussen kann sich von diesem eigentümlichen Gedankenkreise nicht ganz loslösen; er bezeichnet den Kant-Schopenhauerschen Idealismus mit seiner Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich als die Grundlage einer Weltanschauung, „in welcher alle wesentlichen Heilswahrheiten der Religion aus der Analysis der Erfahrung selbst gewonnen werden, und die man daher mit der Zeit als das, was sie ist, als ein regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum anerkennen wird“; er nennt die Metaphysik Schopenhauers wohl auch geradezu „das esoterische Christentum,“ und endlich zeigt auch die ganze Art, mit welcher er z. B. die beiden „erhabenen Meister, Buddha und Schopenhauer“ in Verbindung bringt, dass auch er in unserem Philosophen einen religiösen Genius verehrt habe. (Deussen, Elemente der Metaphysik, S. IV, 144, 157.) — Bekanntlich ist auch Richard Wagner nicht ganz frei von dieser Auffassung Schopenhauers: sein „Parsifal,“ in die Schlussverse ausklingend:

„Höchsten Heiles Wunder:
Erlösung dem Erlöser!“

kann im gewissen Sinne als eine Verherrlichung der Schopenhauerschen Erlösungslehre aufgefasst werden.

bundenseins, in dem unendlichen Mitleid bestände, das der Heilige mit aller Kreatur empfindet, um durch dieses hindurch zur vollen Lebensgemeinschaft mit jenem Prinzip zu gelangen, das heisst im Schopenhauerschen Sinne, das Prinzip der Verneinung selbst in seiner Vollendung zu ergreifen, und damit einzugehen in seinen seligen Zustand.

Aber damit ginge man offenbar zu weit; zwar wird man nicht umhin können, in der Schopenhauerschen Erlösungslehre unbedingt ein religiöses Element anzuerkennen, aber weiter dürfen wir auf keinen Fall gehen. Wer sie zur Religion stempeln will, vergisst, dass eine Religion immer nur denkbar ist auf dem Grunde einer historisch gewordenen Offenbarung, welche dem Philosophen unbedingt fehlt, und dass man unter Gott in religionsphilosophischem wie theologischen Sinne denn doch noch etwas anderes verstehen muss, als das, was Schopenhauer darunter begreift.

Er identifiziert Philosophie und Religion, wie wir gesehen haben, aber er vergisst, dass die Philosophie eine Angelegenheit des Kopfes, die Religion, wenigstens zunächst, eine solche des Herzens ist, und dass die Religion eine den ganzen Menschen in all seinem Denken, Fühlen und Wollen, kurz, in all seinem Sein bestimmende Richtung des Gemütes bedeutet, welche die Seele ganz und gar umfangen hält, während die Philosophie immer nur theoretisch aufgefasst werden kann und nie in dem Masse wie die Religion ein praktisches Bedürfnis ist.

Aber auf der anderen Seite dürfen wir niemals vergessen, dass Schopenhauers Meinung nach freilich auch die Philosophie, wie er sie versteht, eine alles Sein im Menschen beherrschende Macht besitzen soll, dahinter alles andere verschwindet; „denn es darf bei ihr," so sagt er einmal, „so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, dass nicht am Ende der ganze Mensch mit Herz und Kopf zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde." [1]) Seine Philosophie ist ihm allerdings Herzenssache; er spricht es mit Vauvenargues Worten offen aus: „Les grandes pensées

---

[1]) Schop., Von ihm. Über ihn S. 265.

viennent du cœur“;[1]) er hält sie wahr und wahrhaftig für eine Offenbarung, als inspiriert vom Geiste der Wahrheit, ja in einigen Paragraphen des vierten Buches seines Hauptwerkes als eingegeben sogar vom heiligen Geiste[2]) — und sein Denken ist thatsächlich immer nur auf das Praktische gerichtet. Und doch — die Gleichsetzung seiner Metaphysik mit der Religion muss aus den zuerst von mir angeführten Gründen als unberechtigt unbedingt abgewiesen werden.

Ist aber die Identifizierung von Religion — natürlich nur ganz im allgemeinen — mit der Schopenhauerschen Philosophie völlig unhaltbar, so ist es doch eben so gut auch die andere Meinung, die, in der Regel nur davon ausgehend, dass Schopenhauer einen persönlichen Gott verwirft, ihn als losgelöst betrachtet von überhaupt aller religiösen und damit ethischen Weltbetrachtung[3]) und gegen ihn den Vorwurf — den der Philosoph freilich durch sein eigenes Verhalten selbst begünstigt, ja herbeigeführt hat — des Atheismus schleudert.

Im allgemeinen ist ja dies wohl richtig, wenn die Grundlage aller und jeder Religion, als der Lehre von der Erlösung, der Pessimismus ist und er allein, so kann von einem wirklich real bestehenden göttlichen Wesen nicht die Rede sein; und insofern mag man Schopenhauer immerhin einen Atheisten nennen, wie er selbst ja von einem Gotte gewöhnlichen Sinnes nichts hat wissen wollen, ja gerade in der Eliminierung eines höchsten persönlichen Wesens die Voraussetzung jeder echten und wahren religiösen Überzeugung gesehen hat, aber man vergesse nicht, dass eine Lehre von der Erlösung auch immer ein erlösendes Prinzip voraussetzt, und eben dieses ist für Schopenhauer zugleich nach seiner ganzen Auffassung vom Wesen der Religion eben das Göttliche, ist Gott selber.

---

[1]) Schop., Von ihm. Über ihn S. 265.

[2]) Schop., Von ihm. Über ihn S. 155.

[3]) Dies thut z. B. Kurtz noch in der 10. Auflage seines bekannten Lehrbuches der Kirchengeschichte. Hier wird Schopenhauer als „völlig abgelöst vom Boden christlich-religiöser und ethischer Weltanschauung“ geschildert; — sehr im Gegensatz zu des Philosophen eigenem Meinen, der in seiner Lehre „die eigentliche christliche Philosophie“ gesehen hat. (Kurtz, II, 2. S. 4 verglichen mit Par. II, 336.)

Wahre Religiosität zu begründen, das vermag allein die Metaphysik überhaupt, also die Erkenntnis, dass die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei; daher kann man als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „Ich glaube an eine Metaphysik“ [1]) — und wir wissen, was der Philosöph unter ihr und ihren beiden Formen, der Religion und Philosophie, versteht; zu ihr werden daher alle jene Gerechten und Guten zurückkehren und auch ihrerseits sich halten an ihren Gott: an das Prinzip der Verneinung, der Erlösung.

So kann man also Schopenhauer unmöglich einen Atheisten heissen, mag er sich auch selber immerhin so bezeichnet haben; vielmehr müssen wir, wenn wir überhaupt dafür eine Formel bilden wollen, seine Weltanschauung in dieser Beziehung einen akosmistischen Pantheismus nennen.

Um alles zusammenzufassen, müssen wir sagen, die wahre Beurteilung der Schopenhauerschen Lehre liegt zwischen zwei extremen Ansichten in der Mitte: sie ist weder selbst Religion, noch hat sie überhaupt nichts mit Religion zu schaffen. Von dem letzteren Vorwurf müsste sie eigentlich schon die Erkenntnis von dem engen Zusammenhange, in welchem sie mit dem Buddhismus steht — einer gewiss von allen unzweifelhaft anerkannten Religion —, schützen; und ebenso müsste sie davor die Erkenntnis bewahren, dass sie die allergrösste Verwandtschaft mit den Ansichten und Vorstellungen der mittelalterlichen Frommen, der Mystiker, und damit bei der grossen Übereinstimmung beider, wie wir dies seit Denifles epochemachenden Forschungen [2]) wissen, auch der christlichen Scholastiker besitzt. Erklärt doch Schopenhauer selbst ein-

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 194.

[2]) Denifle, Meister Eckharts lat. Schrr. u. d. Grundanschauung s. Lehre, Archiv f. Litt. und K.G. d. M.A. II. Berlin 86. S. 417—615 u. Akten z. Prozesse Meister Eckharts, ebd. S. 616—640.

Denifle schliesst seine Untersuchungen ausdrücklich mit den Worten: „Der Geschichtsschreiber der Mystiker muss in der Scholastik, besonders aber in den Werken des heiligen Thomas gründlich bewandert sein, sonst reisst er notwendig die deutschen Mystiker aus dem Boden der

mal:[1]) „Buddha, Eckhart[2]) und ich lehren im wesentlichen dasselbe, Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit.“

Das Richtige also ist meiner Überzeugung nach dies, die Philosophie Schopenhauers als eine religiös bedingte, durch religiöse Gedanken beeinflusste Lehre zu fassen, aber als nichts mehr.

Fasst man sie aber in diesem Sinne auf, dann erklärt sich auch eine sonst unbegreifliche weitere Merkwürdigkeit in der Weltanschauung des Philosophen: nämlich sein sich Stützen und Fussen — auf Autorität.

Es ist eine alte Wahrheit, dass wie die Religion selbst, so auch jeder, der in religiös gefärbten Vorstellungen lebt, immer eine Autorität zur Seite haben muss. „Noch hat es in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht in irgend einem Punkte sich auf äussere Autorität berufen hätte“;[3]) und so hat auch Schopenhauer die unerschütterliche Gewissheit von der Wahrheit seiner Gedanken,

---

Geschichte, in dem sie wurzeln; er wird jede Entwicklung zu ihnen hin leugnen, die doch einmal da ist, und er wird es nie und nimmer zu einem richtigen Verständnis auch nur ihrer Terminologie, geschweige ihrer Lehre bringen.“

[1]) Nachlass, S. 432 f.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte Bd. III, 376: „Wer sich für den Meister Eckhart begeistert und sich an ihm erbaut, hat sich vielmehr für den heiligen Thomas resp. für den Areopagiten und Augustin zu begeistern.“ — Dass Schopenhauer sich namentlich auch auf das allerengste mit den Gedanken Augustins berührt, ist für jeden einleuchtend, der die Lehren beider Männer unbefangen zu vergleichen im stande ist. Der Philosoph hat übrigens selbst vielfach auf seine Verwandtschaft mit dem grossen Kirchenvater in seinen Schriften hingewiesen. Sollte nicht auch diese unbestreitbare Thatsache unseren Philosophen vor dem Vorwurf der Irreligiosität schützen und nicht vielmehr als ein Beweis für die Richtigkeit meiner obigen Erörterungen angesehen werden können? — Auch mit der Anschauung des Areopagiten zeigt Schopenhauer die allergrösste Ähnlichkeit. —

[3]) Harnack, a. a. O. S. 73.

von der Wirklichkeit und Richtigkeit dessen, was er als den Weg und das Ziel zur Erlösung, also wie er sie versteht, auch zur Religion beschreibt, doch erst dann erhalten, als er in den indischen Religionen und ihren heiligen Büchern eine äussere Autorität für seine Ideen gefunden hatte. Aber dass er diese Autorität gerade in einer Religion findet, das lässt seine eigene Lehre selbst wieder als religiös bedingt erscheinen.

Doch kehren wir zur Besprechung der Ethik unseres Philosophen zurück.

So grossartig auch die Ausführungen, die Schopenhauer über das Verhältnis derselben zur Metaphysik, Religion und Philosophie giebt, im grossen und ganzen sind, so sehr man sich auch zu ihnen hingezogen fühlen mag vor allem durch die glanzvolle Darstellung, die der Philosoph gerade diesen Fragen gewidmet hat, und als ein wie grosses Verdienst man ihm auch immer die Verbindung der Ethik mit einem metaphysischen Vehikel anrechnen mag, so ist es doch einleuchtend, dass er, eben bei dem Charakter seiner Metaphysik, in deren Verbindung er die Moral setzt, mit seinen ethischen Ansichten in die grössten Schwierigkeiten geraten musste gegenüber dem wirklichen Leben.

Denn wenn Schopenhauer nur da wahre Moralität sehen will, wo solche als Äusserung der Verneinung des Willens zum Leben sich zum Durchbruch verhilft, so kann er ja überhaupt, um zunächst darauf einzugehen, solche im praktisch handelnden Leben im Grunde gar nicht anerkennen. Denn all das Getriebe, wie es sich hier darstellt, ist ja nur ein Ausdruck dessen, was er die Bejahung des Willens zum Leben nennt; denn hier entscheidet offenbar nicht der zur Erlösung führende Intellekt, sondern die Grösse des Willens, die Thatkraft, „die nicht der Götterhöhe weicht," über Wert oder Unwert der einzelnen Persönlichkeit.

Aber gerade der Wille, der solcher Gestalt auf diesem Gebiete die Hauptrolle spielt, ist ja nach Schopenhauers ganzer Weltanschauung gerade das zu Verwerfende, das Aufzuhebende; und so wird es von diesem Standpunkt aus be-

greiflich, wie der Philosoph das reale Leben, „dieses Ringen und Zappeln und Quälen um die elende, kahle, nichts abwerfende Existenz“ [1]) nur mit verächtlichem Seitenblick zu betrachten imstande ist.

Schopenhauer identifiziert seine Moral durchgängig mit seiner Erlösungslehre, stellt diese in den Mittelpunkt des gesamten Lebens und macht sie zum Leitstern für das Thun und Handeln aller Menschen sowohl in theoretischer als auch praktischer Beziehung; ja, er stellt sie geradezu als Grundlage des gesamten menschlichen Daseins nach allen seinen verschiedenen Richtungen, Beziehungen und Verhältnissen hin auf.

Er sieht in seiner Philosophie, eben weil sie vollendete Erlösungslehre ist, die Philosophie καὶ' ἐξοχήν, und so erklärt sich von hier aus auch der absolute Charakter seiner Ethik. Auf einem anderen als auf diesem von ihm vorgezeichneten Wege zur Erlösung kann nach seiner Anschauung vom Leben auch kein Mensch zu wahrer Moralität gelangen, und da das Ziel, zu dem die ganze Welt hinströmen soll, für alle Menschen ohne Unterschied dasselbe ist, weil jeder von ihnen der ganze Wille zum Leben ist, der in jedem einzelnen seiner Erlösung entgegenringt, so kann auch von diesem Gesichtspunkt aus Schopenhauer die Relativität aller Sittlichkeit nicht einsehen. Und doch lehrt schon Aristoteles, „dass die natürliche Voraussetzung, die Anlage zur Tugend auch in verschiedenen verschieden ist. Der Wille des Sklaven ist anderer Art als der des Freien, der des Weibes und des Kindes anderer Art als der des gereiften Mannes; eben damit muss aber auch die sittliche Tüchtigkeit und die sittliche Aufgabe der einzelnen verschieden sein, und es wird nicht bloss jeder einzelne die eine Tugend besitzen, die andere nicht, sondern es werden auch an jede Menschenklasse eigentümliche Anforderungen gemacht werden müssen.“ [2])

Schopenhauer aber vertritt solchen Ausführungen gegen-

---

[1]) Par. I, 503.

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen etc. Bd. II, 2, S. 636.

über einen vollkommen absoluten Standpunkt, ja hat selbst die Möglichkeit verschiedener Naturen und demgemäss auch die eines verschiedenen Lebenszieles derselben als unberechtigt beiseite geschoben.

Das Endziel einer solchen Auffassung der Welt als real gedacht, könnte aber offenbar nur mit einer gänzlichen Nivellierung aller und jeder menschlichen Verhältnisse enden und nur in einem völligen Gattungsleben aller Menschen seinen Abschluss erreichen; denn das Leben aller einzelnen verliefe dann immer nur nach einem einzigen und zwar ganz bestimmten Schema.

In Schopenhauers Augen spiegelt sich das ganze Menschendasein in einem traurigen Einerlei ab, wie er denn auch selbst einmal sagt: „Das Leben jedes Menschen trägt trotz aller Abwechslung von aussen durchgängig denselben Charakter und ist einer Reihe Variationen auf ein Thema zu vergleichen“;[1]) die Menschen „gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen, warum; und jedesmal, dass ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen.“[2])

Bei Schopenhauer ist thatsächlich alles generell, das Persönliche birgt sich hinter dem Schema, der Formel; denn dem einzelnen wird eben dadurch alle Selbständigkeit genommen, dass ihm, wie der Gesamtheit der Menschen überall dasselbe vorgeschrieben wird; denn obwohl der Philosoph ja allerdings vom einzelnen ausgeht, so musste er doch zu einer vollkommenen Objektivität kommen, weil er, was er vom einzelnen verlangt, nämlich die Verneinung des Willens zum Leben, von allen, als ihr letztes und höchstes Ziel, zugleich verlangt.

Und noch etwas anderes ist bei dieser Forderung der Gleichmässigkeit aller Menschen in ihrem Streben nach ein

[1]) Par. I, 335.
[2]) W. a. W. u. V. I, 379.

und demselben Ziele ausser acht gelassen: nämlich die Mächte des Gemütes in der Seele des Menschen.

Schopenhauer kann solche dem ganzen Geiste seiner Metaphysik nach überhaupt nicht anerkennen; denn im Grunde besteht der Mensch bei ihm nur aus Wille und Intellekt; jener das primäre, dieser das sekundäre, jener das weltschaffende, dieser das welterlösende Prinzip, jener die Quelle der Qual, dieser die Quelle der Beruhigung und Beseligung; und schon dadurch, dass er selbst die edelsten Gefühle in der Menschenbrust dem Felde der Bejahung zuschreibt, beweist er, wie wenig er auf sie geachtet hat.

Nirgends vielleicht wird dies deutlicher und klarer als da, wo er von der Liebe spricht. Man kann seiner Theorie nach drei Arten derselben unterscheiden: die Geschlechtsliebe, die Freundesliebe, die Nächstenliebe. Aber nur der letzteren allein will der Philosoph ein moralisches Element zuschreiben,[1]) weil die alleinige Ursache, sie zu erzeugen, das unendliche Mitleid ist, die Vorstufe zur Erlösung. Die zwei anderen oben genannten Arten, Gatten- und Freundesliebe dagegen fallen für ihn in das Bereich der Bejahung; denn sie beruhen auf egoistischen Bedürfnissen, und nur insoweit könnte man ihnen moralische Berechtigung zugestehen, als sie den Menschen zur Entsagung treiben: fremdes Wohl auf Kosten des eigenen zu fördern ihn veranlassen; also wiederum nur soweit sie eine Vorstufe zur Verneinung sind.

Und doch: auf die Geschlechtsliebe fällt auch ohne die letztere Erwägung durch die Thatsache, dass sie allein das grosse Medium ist, den Willen der Erlösung entgegenzuführen, auch von rein Schopenhauerschem Standpunkt aus wenigstens ein ethischer Schimmer, freilich nicht mehr; denn was der einzelne durch den Akt der Zeugung für den Entwicklungsgang zur Erlösung hin dadurch thut, dass er dem Willen einen neuen Intellekt erschliesst, hätte er in viel höherem, ja in dem einzig vollendeten Masse durch seine eigene Verneinung auch ohne jenen Akt thun können, durch welchen

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 441 f. Grundprbl. der Ethik, S. 226 ff.

das Leid der Welt, vielleicht vergebens für die Zwecke der Erlösung, erst unnütz verlängert wird.

Im recht eigentlichen Sinne kann der Satz, den unser Philosoph als den Grund der stoischen Apathie einmal angiebt: „Haben wir nach einer richtigen Einsicht unsere Ansprüche reguliert, so ist Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig sind“ —[1]) auch auf ihn angewandt werden. —

Schopenhauer verbindet Ethik und Metaphysik; er entrückt das letzte und höchste Ziel, das er dem Menschen zu erreichen vorschreibt, vollkommen den Augen dieser Welt — und aus diesen Gründen lässt sich auch nur der durchweg asketische Charakter seiner ganzen Moral begreifen.

Denn es ist ganz offenbar, dass wenn das höchste Ziel, dem der Mensch sein Streben weihen soll, ein solches in einem jenseitigen Reiche liegendes, in dem Bereiche des Dinges an sich ruhendes ist, und wenn auf der anderen Seite jede moralische That auch ihrerseits nur ein Herüberleuchten jenes Reiches in das der erscheinenden Welt ist, so muss auch der ganze Charakter der wahren Moralität überhaupt eine jenseitige, der empirischen Welt entsagende Färbung annehmen — und nur hieraus ist es begreiflich, wie Schopenhauer gerade dazu kommen konnte, in Büssern und Heiligen, in Mönchen und Asketen die wahre Verwirklichung auch seiner moralischen Ziele zu erblicken.

Und aus demselben Grunde wird auch der quietistische Charakter seiner ganzen Lehre offenbar.

Als Wesen des Schlafes könnte man nach Schopenhauer eine Sonderung von Wille und Intellekt, ein Erlöschen des bewussten Willens betrachten; aber auf dieser Sonderung beruht im letzten Grunde auch das Wesen des Heiligen, der letzten Stufe sowohl der Ethik als auch der Erlösung: sein Zustand kann thatsächlich nur der des halbwachen Schlafes sein, da ihm in der Einheit mit dem göttlichen Prinzip der

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 172.

Verneinung, in der Eintönigkeit seines weltentrückten Lebens alles Bewusstsein allmählich verschwinden muss.

Und dieser Zustand ist unser Ideal!

Für den Philosophen ist überhaupt das ganze Leben nur ein grosser Traum; denn das Leben setzt sich für ihn zusammen aus der Erkenntnis von der empirischen Realität aber der transscendentalen Idealität der Welt; aber auch der Traum zeigt uns die Vereinigung dieser selben zwei Faktoren, und Schopenhauer geht thatsächlich in seiner Identifizierung des Lebens mit einem Traume so weit, dass er als einziges Unterscheidungsmittel dieser zwei Gebiete nur das ganz empirische des Erwachens annimmt, „durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird.“ [1])

Dazu ferner: der wahre Zustand der Dinge ist die ewige Ruhe des Reiches der Verneinung, dieses ist unsere wahre Heimat, der wir zustreben sollen: unser Leben nur eine Pilgrimsfahrt nach der Ewigkeit.

Mit einem Teile unseres Wesens, nämlich soweit wir Ding an sich sind, vermögen wir schon hier auf Erden Bürger auch jenes Reiches zu sein, und nur mit unserem anderen Pole, hier als diese Erscheinung, leben wir voll und ganz auf dieser Welt; so ist unser Leben überhaupt im Grunde genommen ein doppeltes, aber in dieser Duplicität doch ein einheitliches; unter einem Bilde gesprochen: es ist einer Medaille vergleichbar mit Avers- und Reversseite, aber eben als ein dieses, als diese Medaille, ein einheitliches.

Aber das wenn auch dunkle und unklare Bewusstsein, mit einer Seite, mit der Aversseite unseres Lebens, schon hier auf dieser Welt dem transscendentalen Reiche des Jenseits angehören zu können, dazu das Bewusstsein von der transscendentalen Idealität dieser ganzen Welt, die von jedem einzelnen in jedem Augenblicke abhängig ist, gerade dieses verleiht dem Leben den Charakter des Traumes.

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 19.

In dem Grade, in welchem es uns gelingt, der Erkenntnis näher zu kommen und so aus der empirischen Realität dieser Welt uns zu befreien, in dem Grade sind wir auch aus dem Traume des Lebens erwacht. Gänzlich kann dies uns erst im Tode, das heisst dem letzten Tode, welcher der Verneinung folgt, gelingen, daher dieser im eigentlich wahreren und tieferen Sinne des Wortes das wahre Erwachen genannt zu werden verdient.

Endlich: die Äusserungen der jedesmal erreichten Stufe auf dem Wege zur Ertötung des Willens, und damit zur Erlösung, müssen in dem Masse Thaten zu sein aufhören, als man sich jenem letzten und höchsten Ziele nähert: Schopenhauers Lehre lähmt die Kräfte des Willens, weil sie den Willen selbst ertöten will, und setzt an Stelle der Thaten — Gefühle; sie hat nur in den passiven Tugenden ihre Stärke, „dagegen in den aktiven des Mutes, der Tapferkeit und der Thatkraft hat sie wenig geleistet.“ [1])

Auf der anderen Seite aber steht es keineswegs also, dass der Philosoph nun nach seiner ganzen Lehre auch unbedingt und ausnahmslos jede Bethätigung des Willens in der praktischen Welt hätte verwerfen müssen; denn man muss sich immer vor Augen halten, dass es ihm, wenn auch der Grundzug seiner Moral ein durchaus asketischer und quietistischer ist, doch nicht auf das blosse äusserliche Thun der Askese ankommt, sondern dass er immer wieder und wieder nur die innere Gesinnung betont, aus der heraus asketische, also wahrhaft moralische Handlungen vollzogen werden.

So könnte man nach seiner Lehre — es muss dies unbedingt zugestanden werden — auch überall da Äusserungen wahrer Moralität, also auch Äusserungen der Askese anerkennen, wo ein Mensch, ohne durch irgend welches egoistische Motiv dazu veranlasst zu sein, seine Dienste der Gesamtheit

---

[1]) Diese von Pfleiderer auf den Buddhismus angewandten Worte kann man wörtlich auch auf Schopenhauer übertragen. (Vergleiche hierzu: Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878, S. 638.)

auch innerhalb des praktischen Lebens widmet und in selbstverleugnender Arbeit und Pflichterfüllung seinen ihm in der Gesellschaft zugewiesenen Beruf erfüllt.

Schopenhauer erklärt zum Beispiel ausdrücklich selbst vom Standpunkt seines Intellektualismus aus: „Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt; er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt — wobei er den Tod betrachtet wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht." [1])

Aber freilich — solchen Erörterungen gegenüber kann mit demselben Rechte daran erinnert werden, dass ein völliges Aufgeben des Willens und damit ein völliges Erreichen der Erlösung, als auch des höchsten sittlichen Zieles der Menschen, nur denkbar ist, wo dem Willen möglichst wenig Gelegenheit geboten wird, sich selbst zu bethätigen; denn jede Bethätigung des Willens bedingt doch immer ein mehr oder weniger stark ausgebildetes Geltendmachen der eigenen Person anderen Personen gegenüber; auf diesem Geltendmachen aber beruht nach Schopenhauer das Unterscheiden von Ich und Nicht-Ich, also der Egoismus, der grösste Feind der Moral, der Verneinung und damit der Erlösung.

Ja sogar eine That, deren Endzweck aus lauterem Herzen, also ohne jedes egoistische Motiv heraus unternommen des Mitmenschen Wohlsein fördert, trägt doch eben in dieser Fördernis fremden Wohlergehens und in dem Gefühl der Befriedigung, welches der einzelne bei Vollbringung einer solchen echten moralischen That empfindet, ein eudämonistisches, also ein dem Bereiche der Bejahung angehöriges Element in sich, während das eigentlich wahrhaft Grosse bei einer solchen Handlungsweise nur in dem asketischen Element Schopenhauers Meinung nach zu suchen ist: in der Darbringung eines Opfers, einem Akte der Selbstentäusserung, welcher für

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 273.

den einzelnen selbst ein Schritt wird auf dem Wege zur Erlösung.

Will man ganz dem Bereiche der Bejahung entgehen, dann darf man also selbst nicht einmal eine echte moralische That vollziehen, weil ihr der Eudämonismus auf dem Fusse folgt; es bleibt einem nichts weiter übrig, als sich überhaupt aller Willensbethätigung zu entziehen, und damit der Welt und diesem Leben gänzlich den Rücken zu wenden. Viel sicherer als die Vollbringung echter und wahrhaft moralischer Thaten ist die reine Erkenntnis allein im stande, den Menschen von allem empirischen Sein zu befreien, und ihn hinzuführen zu dem seligen Ziel der Erlösung, welches gleichzeitig auch das höchste Ziel der Moral ist.

Schopenhauer missachtet dieses ganze Leben, er betrachtet es als ein hinschwindendes und vergängliches, und daher konnte er auch alle Bethätigung in demselben nur mit Geringschätzung behandeln.

Sein Denken, „das alles einzelne überfliegend mit einem Schlage beim Absoluten anlangt, findet sein Gegenbild in einem Begehren, dessen Ungeduld alle Güter, die nicht das letzte ewige Gut sind, als nichtig von sich stösst. Was aber ist das letzte Gut? Ewige Ruhe.“ [1])

Als sein höchstes Ideal schwebt ihm der sündlose und bedürfnislose Zustand des Heiligen vor Augen, und alles ist abzuthun, was der Erreichung dieses letzten Zieles hinderlich in den Weg treten könnte.

Aber was könnte auf dieser Welt diesem Ziele nicht hinderlich sein? — Und weil dem so ist, so ist diese ganze Welt selbst zu verwerfen. „Das höchste Ideal kann nur realisiert werden ausserhalb jedes Berufes: in der Askese ist es beschlossen. Sie ist zwar Mittel zum Zweck, aber zugleich auch Selbstzweck; denn sie enthält in sich die Gewähr, dass der Büssende zur Anschauung Gottes gelangt. Sind diese Sätze richtig, dann ist alles Halbheit, was den Kampf bis aufs äusserste hindert; dann muss nicht nur die Kultur, es

[1]) Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre etc. S. 224.

muss die Natur, es muss Menschenliebe, es muss schliesslich jede sittliche Bethätigung als ein Unvollkommenes, Störendes beseitigt werden; dann gilt es den grandiosen Versuch wagen, sich vom Naturboden, vom Kulturboden, ja von der Welt des Sittlichen zu befreien, um den reinen religiösen Menschen in sich auf diese Weise rein zu gestalten." — „Nicht auf dem Boden sittlich zweckvoller Lebensbethätigung soll der Mensch zu seinem Rechte kommen, sondern auf dem Boden der Negation alles Menschlichen, d. h. der äussersten Askese. So soll der zukünftige Anteil an der göttlichen Natur anticipiert werden." [1])

Das ist der „Hochflug" der Schopenhauerschen Gedanken, „aber es ist ein Flug wie ins Unendliche, so ins Leere."

Denn ist das letzte Ziel, dem Schopenhauer auf diese Weise alles Erdenglück und alles Menschenwohl, ja selbst jede sittliche Bethätigung des Willens opfern will, auch wirklich im stande, der ringenden Menschenseele die dauernde Empfindung des Friedens zu gewähren? Kann der Heilige sich wirklich auch im Vollbesitz der erlangten Gnade seines Lebens freuen? Es wird mir schwer, die Antwort niederzuschreiben, wenn ich bedenke, dass die Frage nach dem Frieden und der Seligkeit des Gewissens die alleinige Triebfeder all des Denkens unseres Philosophen war, aber es muss der Wahrheit die Ehre gegeben und daher eingestanden werden: Nein.

Mag der Heilige und Asket auch in der Wüste oder der Klosterzelle den Frieden seiner Seele suchen, den die Erde ihm nicht zu geben vermochte — der Welt seines eigenen Inneren kann er nicht entfliehen.

Es ist der grösste und verhängnisvollste Grundirrtum Schopenhauers zu meinen, auf intellektualistischem Wege allein sei es dem Menschen möglich, zu wahrer Moralität, zum Frieden, ja zur Seligkeit und zur Erlösung zu kommen, anstatt dass er denselben auf das Gebiet des Willens hätte verweisen müssen.

Auf der höchsten Stufe der erlangten Erlösung herrscht

---

[1]) Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, S. 28.

zwar nach des Philosophen Ansicht der Intellekt, und er allein, und der Wille ist hier vernichtet. Aber so lange der Heilige überhaupt noch lebt, kann auch sein Wille nicht gänzlich ertötet sein; vielmehr bleibt er immer „der Koefficient des Intellektes, selbst auf der höchsten Stufe“; und daher wird auch der Heilige dieses Organs der Sünde, der Bejahung nie gänzlich ledig; immer wieder und wieder muss er durch die ausgesuchtesten Qualen und Martern sich vergewissern, dass auch wirklich die Seele vom Körper, der Wille von der Bejahung sich befreit habe — und wann erlangt er endlich dauernde Ruhe? Wie schmerzlich klingt die Antwort: „Nur im Tode;“ aber wer bürgt selbst hier dafür, dass der letzte Gedanke des Sterbenden der Ewigkeit und nicht dieser Erde angehört habe?

Und doch — Schopenhauer hätte es so unendlich leicht gehabt, den Menschen aus der Unruhe zur Gewissheit, aus der Angst zu dauerndem Frieden zu führen, wenn er sich nur dazu hätte entschliessen können, das Prinzip der Erlösung, welches wir als das Göttliche kennen gelernt haben, aus dem Gebiete des Erkennens heraus nur in das des Wollens einzig und allein zu verlegen, nicht eine Umwandlung des Intellektes, sondern eine solche des Willens zu verlangen.

Die Seligkeit würde dann in der Willenseinheit des Menschen mit dem göttlichen und höchsten Prinzip der Welt bestanden haben, in der Ruhe, die der natürliche Wille an dem ihn selbst zu einem guten und edlen Willen umschaffenden, in ihm selbst wirkenden Prinzip der sittlichen Wiedergeburt empfände.

Und noch ein weiteres hätte der Philosoph dadurch erreicht: der Mensch hätte sich dann nicht den Weg zur Ruhe und zum Frieden seiner Seele durch den Verzicht auf alle Erdengüter und durch Ertötung aller selbst der edelsten Gefühle in seiner Brust erkaufen brauchen — der Pfad zur Erlösung hätte sich ihm eröffnet statt auf dem Wege der Weltflucht — auf dem der Weltreform; er hätte dann in dem ihm auf Erden zugewiesenen Beruf nicht ein Hemmnis, sondern ein Fördernis zur Erlangung seiner rechten Stellung zur Welt erblicken dürfen.

Und damit hätte sich endlich Schopenhauer auch eine noch viel grossartigere Auffassung und Begründung der echten und wahrhaft moralischen Thaten zugesichert.

So wie diese Dinge jetzt uns vor Augen liegen, muss es doch unbedingt zugestanden werden: die Werke der Gerechtigkeit, der Liebe, der Askese, die bei ihm nur in dem Masse möglicher werden, als der Mensch sich dem Ziele der Verneinung nähert, und ohne deren Vollzug derselbe das Wirken des göttlichen Prinzipes der Erlösung in seinem eigenen Inneren nicht erkennen kann — sind dem Heiligen im letzten Grunde doch nichts weiter als nur ein „tendenziöses Getriebe zur Versicherung der eigenen Seligkeit,“ und nur auf dem Gebiete der erlangten Wiedergeburt des Willens ist auch der interesselose „freie Dienst am Nächsten möglich, der in der wirklichen Hülfeleistung seinen letzten Zweck und seinen einzigen Lohn sieht.“

Ja, auf dem Gebiete des Intellektualismus ist nicht einmal das möglich, was bisher alle Verehrer der Schopenhauerschen Philosophie als ihr grösstes Verdienst gerühmt haben, und was Schopenhauer selbst mit Stolz als solches bezeichnet: nämlich das, dem Menschen einen unentbehrlichen Trost zu gewähren in den Anfechtungen des Daseins.

Aber wie kann dies eine Lehre, die den Stürmen des Diesseits überhaupt nicht zu trotzen wagt, sondern in stiller Resignation sich ihnen entzieht, oder die im günstigsten Falle in ihnen nur einen weiteren Impuls erblickt — dem Leben zu entsagen? Ihr ganzer Aufbau weist über diese Welt hinaus und zeigt dem Menschen immer nur den Frieden ausserhalb seines Daseins in einsamer Beschauung, ohne die Frage zu erörtern, ob er nicht auch innerhalb desselben zu Frömmigkeit und Freiheit, zu Frieden und Seligkeit gelangen könnte.

Und doch — Schopenhauer ist von einer Auffassung der Wiedergeburt nicht des Intellektes, sondern des Willens lange nicht so weit entfernt, als man bei der Einsicht, dass ja gerade der Wille das bei ihm zu Ertötende ist, denken müsste; denn es darf nie vergessen werden, dass der Philosoph als die höchste Sphäre der Bethätigung der Erlösung

selbst auf dem Gebiete des Intellektualismus, ja als ihren alleinigen Grund das unendliche Mitleid mit allem, „was Odem hat,“ hingestellt hat, welches sich offenbar nicht anders äussern kann, als in der im Dienste am Nächsten sich aufopfernden, selbstverleugnenden Liebe und Barmherzigkeit. „Die Gerechtigkeit selbst,“ so erklärt er einmal ausdrücklich, „ist das härene Hemd, welches dem Eigner stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggiebt, das immerwährende Fasten.“ [1])

So hat Schopenhauer selbst einen Ansatz dazu gemacht, den Intellektualismus und damit, dies ist von selbst einleuchtend, auch den Quietismus zu Gunsten des Voluntarismus zu durchbrechen.

Ebenso hat er aber auch durch seine Lehre, wie wir gleich sehen werden, seinen Pessimismus zu Gunsten des Optimismus modifiziert.

Sein Pessimismus ist im letzten Grunde nur entsprungen aus einem durchgängigen Dualismus von Welt und Ideal, aus einem Gegensatz von dem Sein seines Dogmas und dem Werden der Welt, dem Soll seiner Lehre und dem Ich-bin der vorhandenen gegenwärtigen Verhältnisse.

Gemessen an seinem absolut gültigen Ideale ist für Schopenhauer die ganze Welt überhaupt etwas nicht sein Sollendes, das nur durch einen für ihn verwerflichen Akt ins Dasein gerufen wurde. Hätte dieser Wille, der hier in Gestalt des neuen Menschen zum Leben ringt, in seinem früheren Dasein Erlösung gefunden, er wäre nicht wieder geboren worden — und als den einzigen Zweck unseres Lebens weiss Schopenhauer in der That nichts anderes anzugeben, „als die Erkenntnis, dass wir besser nicht da wären“; das ganze Dasein ist für ihn anzusehen „als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen, Erlösung ist.“ [2])

Der Philosoph ist der Meinung, mit seiner Lehre die allein gültige Ethik und Moralphilosophie aufgestellt zu haben: jenes Soll der Verneinung ist für ihn das höchste Ziel sowohl

[1]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 340.

[2]) W. a. W. u. V. II, 695.

der Sittlichkeit als der Philosophie, des theoretischen wie des praktischen Erkennens. Was gut oder böse sei, kann seiner Anschauung nach nur nach seiner Philosophie recht ausgelegt werden, und gerecht, edel, menschenfreundlich sein, ist ihm nichts anderes, als seine Metaphysik in Handlungen übersetzen.[1])

Im Gefühle des Besitzes dieser absoluten Wahrheit musste ihm dann natürlich die Welt, gemessen an seinem Ideale, als schlecht und nichtig erscheinen.

Die Welt ist das Reich der Bejahung, sein Ideal ist das der Verneinung; die Welt ist das Reich der Erscheinung, sein Ideal ist das des Dinges an sich.

Die Welt als Erscheinung, als Feld der Sichtbarkeit des noch ungebrochenen Willens zum Leben, ist das Feld der Schuld und damit des Leidens, das Reich, worin nur der Pessimismus sich bethätigen kann; die Welt als Ding an sich, das Feld der Verneinung des Willens zum Leben, und aus dieser heraus auch das Feld der Äusserung echter und wahrer Menschengüte, ist das Reich, bei dessen Betrachtung man nur eine optimistische Weltanschauung besitzen kann.

In dem Masse nun, in welchem das Reich dieser Welt durch die immer weiter fortschreitende Erkenntnis verschwindet, muss demnach auch die pessimistische Lebensansicht verschwinden, weil damit auch sowohl die Schuld als auch das Leid des Daseins getilgt wird.

So kommen wir auf diese Weise geradezu zu der Einsicht, dass weit entfernt, als ob Schopenhauer einzig und allein nur immer dem Pessimismus gehuldigt hätte, das Ende seiner ganzen Weltanschauung mit dem Ende der Entwicklung der Welt überhaupt, welches nur die Verneinung sein kann, vielmehr nur der Optimismus ist.

Wer Schopenhauers Pessimismus verwirft, muss auch seine Erlösungslehre, deren notwendige Bedingung jener ist, mitverwerfen; wer aber andererseits sich nur an seinen Pessimismus hält, ohne dem Optimismus irgend welche Berechtigung

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 690.

zuzugestehen, der muss in Wahrheit auch die Wirklichkeit wenigstens — des Erlösungsprozesses leugnen. Die Wirklichkeit des Erlösungsprozesses aber zuzugestehen, auf der anderen Seite aber selbst die Möglichkeit nur eines, wenn auch nur allmählich fortschreitenden, dem Entgegengehen zum Ziele der Verneinung parallel laufenden Hervorbrechens einer optimistischen Ansicht vom Leben zu leugnen — ist ein Widerspruch in sich selbst oder mindestens eine Inkonsequenz.

Vielmehr steht es also, dass Pessimismus und Optimismus, weil sie eben mit dem anderen Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, Bejahung und Verneinung als identisch zusammenfallen, sich auch auf Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie, ja gerade auf ihr, sehr wohl vertragen, ja brüderlich die Hand reichen.

Den Optimismus verwirft der Philosoph nur, insofern er ihn als die unmögliche Voraussetzung seiner Erlösungslehre verwirft, aber er steht ihm durchaus nicht so fern, als man vielfach geglaubt hat, wenn man rückwärts schauend von dem Ziele der Verneinung ausgehend die Dinge betrachtet.

Freilich — und das ist richtig — der Optimismus verbleicht bei Schopenhauer vor dem Gedanken, dass nur der Mensch und er allein jenen seligen Zustand erreichen kann, und dass doch im grossen und ganzen nur sehr wenige zu jenem letzten und höchsten Ziele, zur Verneinung, kommen. Er sieht zwar die Menschen nach Erlösung streben, aber gleichzeitig sieht er sie auch befangen — im principium individuationis. Er spricht von der Möglichkeit, im Diesseits schon das Jenseits zu erreichen, und schon hier auf Erden zum Schauen des Himmlischen und Ewigen zu gelangen; er hat beredte Worte gefunden, die Freudigkeit zu schildern, die der einzelne schon hier empfindet, wenn der Schimmer der Heiligkeit ihn umgiebt; er kann sein Erstaunen darüber nicht zurückhalten, schon hier auf dieser Welt wahrhaftige Wunder vor seinen Augen vollzogen zu sehen: die Werke wahrer Gerechtigkeit, Liebe und Askese — aber bis in die letzten Konsequenzen hat er alle diese Gedanken nicht verfolgt, und so musste er dahin gelangen, dieses Leben in

sich zwecklos zu finden, belastet mit Leid, Kummer und Elend.

Und doch übt die Erkenntnis, dass das Prinzip der Verneinung, also das Göttliche, schon hier auf Erden den Menschen ergreifen und ihn durch einen Akt der Gnade — denn „Notwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade“ [1]) — frei und damit gut, selig und damit glücklich machen kann, ein grosses Gegengewicht gegen seinen Pessimismus aus.

Dazu kommt endlich, dass ja Leid, Schmach, Verachtung, Elend und Tod auf dieser Welt nur die Folge einer unendlichen Schuld sind, welche auf dem Menschen lastet; nur die Strafe für begangenes Übel.

Das Wesen der Strafe aber beruht, so führt Joseph Kohler, der geistvolle Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Rechtswissenschaft, aus, [2]) „in der sühnenden, reinigenden, ich möchte fast sagen weihevollen Kraft des Schmerzes.“ „Jeder Schlag des Schicksals löst eine Last vom Haupte des Schuldbeladenen, und wenn ihn die Schauer des Todes umfassen, ist der Bann gewichen, der auf ihn drückte, und der Engel der Vergebung schwebt über seinem Grabe.“

Von diesem Gesichtspunkt aus aber erhält gerade das Übel und das Leid der Welt, sofern es nur Strafe für eine Schuld ist, einen versöhnenden, ausgleichenden Schimmer — und weit entfernt, dass man es zum Anlass des Pessimismus nehmen könnte, muss man vielmehr seiner sich freuen; denn es löst die Schuld, die auf dem Menschen lastet, ja — und dies setzt der optimistischen Auffassung selbst des Leidens der Welt die Krone auf: — es führt entgegen zum letzten Ziele, es ist auf dem Wege des „δεύτερος πλοῦς“ die Brücke zu dem seligen Reiche der Verneinung.

Die ganze Welt erhält von Schopenhauer eine doppelte Beleuchtung: sie ist schlecht; denn sie ist nur die Folge der

[1]) W. a. W. u. V. I, 478.

[2]) Kohler, Das Wesen der Strafe. Würzburg 1888. S. 6 ff.

Bejahung des Willens zum Leben; aber die blosse Thatsache, dass sie überhaupt ist, lässt an Stelle des Pessimismus den Optimismus treten; denn sie ist die einzige Möglichkeit des Willens überhaupt zur Erlösung zu gelangen. Ja, bestände dieses: „Du sollst, ja du musst zur Verneinung gelangen und damit zur Erlösung" nicht, so bestände auch diese ganze Welt mit der Fülle ihrer gesamten Erscheinungen nicht.

Nur ein absolutes Soll ja Muss bedingt die Existenz der ganzen Welt, und insofern dieses erlangte Soll die höchste Seligkeit umschliesst, kann die Auffassung von dieser ganzen Welt auch von diesem Gesichtspunkte aus, weil eben ohne dieselbe eine Erlösung überhaupt nicht möglich wäre, im letzten Grunde nur der Optimismus sein.[1])

Wo aber ein Soll vorhanden ist, da ist Schopenhauers Auffassung nach auch Egoismus vorhanden, ein Streben aus selbstsüchtigen, unlauteren Motiven heraus.

Nun ist aber doch offenbar die Erreichung der Erlösung für unseren Philosophen das höchste Gut, das die Welt oder vielmehr der Mensch, denn er vermag es allein durch seinen Intellekt, sich erringen kann; also, könnte man vielleicht be-

[1]) Von hier aus erkennt man sehr deutlich schon in Schopenhauer die Keime der Weltanschaung Eduard von Hartmanns, der den Optimismus nnd Pessimismus, die schon in Schopenhauers System sich kreuzen, nur noch einheitlicher und fester zusammengegefügt hat; und ebenso wird man auch nur Schopenhauer als den wahren Urheber jener anderen Meinung Hartmanns ansehen können, dass die Welt nur in ihrem fortschreitenden Entwickelungsgange, in unendlichem Prozess, das Ziel der Welterlösung durch Aufhebung und Überwindung des Willens durch den Intellekt, durch die Vernunft, die Idee, erreichen kann, um nach Ertötung jenes „Störenfrieds in der starren Ruhe des All-Einen" wieder zurückzusinken in das Absolute. — Vergleiche das hier Gesagte auch ferner noch mit dem auf Seite 117 f. meiner Arbeit Besprochenen und diese ganze Erörterung mit Hartmann, „Ist der pessimistische Monismus trostlos?" (Ges. phil. Abhandlungen 1872, S. 78); (ges. Studien und Aufsätze 1876, S. 153); dazu: „Philosophie des Unbewussten", 7. Auflage, Abschnitt C. c. XIV. („Das Ziel des Weltprozesses und die Bedeutung des Bewusstseins") bes. S. 397 f. —

haupten, dann ist dieses Streben der Welt nach Erlösung im letzten Grunde nur ein egoistisches, demnach vom Übel.

Aber mit welchem Organ können diese Betrachtungen, die von Schopenhauers eigenem Meinen so weit abliegen, angestellt werden? Nur mit dem Intellekt. Aber gerade dieser ist ja nach Schopenhauer mit seinen Formen von Zeit, Raum und Kausalität nur das Organ, diese Welt und zwar diese Welt der Bejahung zu erfassen; demnach muss natürlich auch, so lange wir diesen unseren Intellekt gebrauchen, selbst der einer anderen Welt angehörige Stufengang zur Erlösung, ja die Verneinung selber, die Farbe der Bejahung annehmen, und darum erscheinen sowohl die Thaten der Verneinung als auch diese selbst, weil sie nur durch unseren Intellekt erfasst werden können, auch nur in den Erscheinungsformen eben dieses Intellektes, und demgemäss ist sowohl das Imperative als auch das Egoistische, das die Welt als die Verkörperung jenes Solls für uns besitzt, nur durch diesen bedingt. Was dieser uns aber zeigt, ist etwas Nichtiges, also treffen jene Einwände nur die Form, aber nicht das Wesen der Sache.

Erinnert man sich aber meiner obigen Ausführung, dass nämlich die Auffassung von der Welt, eben weil sie ein verkörpertes Soll zur Verneinung ist, nur eine optimistische sein kann, in Verbindung mit dem zuletzt von mir Erörterten, so steht man vor der in ihrer Merkwürdigkeit vielleicht einzig dastehenden Möglichkeit, Schopenhauer mit seinen eigenen Waffen zu Gunsten des von ihm so sehr gehassten Optimismus zu schlagen: gerade das Leid, so kann man die Sache umdrehen, sofern man es als Mittel zur Erlösung fasst, gehört dem Reiche des Dinges an sich an und ist daher etwas Gutes, und nur unser Intellekt hindert uns daran, dies auch voll und ganz einzusehen.

Schopenhauer befindet sich in einem durchgängigen Dualismus seiner zwei Welten.

Dieser Dualismus ist aber bei ihm nicht rein und scharf genug ausgeprägt, vor allem darum nicht, weil der Philosoph ja die eine dieser Welten, nämlich die der Bejahung, der Erscheinung, nur negativ bestimmt. Sie hat für ihn im Prinzip keine

Realität. Aber die negative Bestimmung dieser Welt der Erscheinung zu Gunsten einer rein monistischen Auffassung ist ihm nicht vollkommen gelungen; denn jene Welt ist einesteils für unseren Intellekt wenigstens völlig real, andererseits aber ist sie auch dadurch, dass Schopenhauer in ihr die Quelle der Qual und der Sünde sieht, zu einem positiven Faktor auch auf dem Gebiete der Erlösungslehre, ja, gerade hier gemacht; denn die andere Welt der Verneinung ist nur denkbar unter Voraussetzung der realen Existenz auch der der Bejahung.

Freilich zieht man die Konsequenzen aus seinen beiden Welten so entdeckt man nur zu bald, dass sie selbst mit einander um die Existenz streiten, „dass eine der anderen", wie Karl Peters sehr richtig bemerkt,[1] „das Sein unmöglich macht, wie man bei genügender Verlängerung von scheinbar parallelen Linien zu seiner Verwunderung bemerkt, dass sie dennoch auf einander stossen."

Schopenhauer verwischt die Grenzen von Diesseits und Jenseits nicht, aber er beschreibt die Seligkeit des Menschen, der in dem Zustande der Kontemplation, wie wir dies gleich sehen werden, oder gar der Heiligkeit seine Ruhe und seinen Frieden findet, in so wunderbarer Weise, dass man unwillkürlich das Gefühl hat, als stände man schon hier mit einem Fusse — an der Schwelle der Ewigkeit.

Dem Menschen, der durch die Frage nach der Erlösung zur Ruhe und zum Frieden seines Gewissens nicht gelangen kann, will er in seinem eigenen Selbst den Weg aus dem Elend des Daseins zur Freiheit zeigen und führt ihn damit „bis an die Grenze des Sagbaren, wo das Wort verstummt, und die Musik einsetzt."

Man hat Schopenhauer einen Idealisten genannt, richtiger müsste man ihn eigentlich einen Skeptiker heissen; denn im letzten Grunde bezweifelt er zu Gunsten seines alleinigen Weltprinzipes, des Willens, die Existenz der gesamten empirischen Welt: er schlägt sie in Trümmer, aber nur um sie schöner und herrlicher wieder aufzubauen in

[1]) Karl Peters, Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller. Berlin 1880. S. 19.

seinem eigenen Inneren, um von hier aus zu wahrer Philosophie, zur Lehre von der Erlösung zu gelangen.

Die Philosophie ist die Lehre von der Erlösung. Dauernd können wir, wie Schopenhauer meint, derselben nur teilhaftig werden durch das Aufgeben unseres Willens zum Leben, durch seine Verneinung. Völlig kann dies aber erst mit dem Tode geschehen und zwar im Grunde genommen nur mit dem letzten Tode, welcher der Verneinung folgt.

Aber hat der Wille in seiner Bejahung keine Möglichkeit, wenigstens einen Vorgeschmack von der Seligkeit zu erhalten, die seiner wartet, wenn er sein letztes Ziel, die Verneinung, erreicht hat? Giebt es keinen Sonntag in dieser Woche des sich Mühens und der Arbeit, des Leidens und des Kummers? O doch! Das göttliche Prinzip, das Prinzip der Verneinung, hat dafür gesorgt, selbst den noch im Stande der Bejahung weilenden Willen durch einzelne Phänomene hinzuweisen auf das Reich des Friedens, das zu erlangen jedem von uns offen steht, wenn wir nur wollen — und diese Phänomene liegen auf dem Gebiete, das wir nunmehr zu betreten und zu betrachten haben: liegen auf dem Felde der Kunst.

II.

Schopenhauers Verhältnis zur Kunst.

Um zu einem klaren und richtigen Verständnis der Auffassungsweise der Kunst durch Schopenhauer zu gelangen, um sowohl die Schönheiten als auch die Eigentümlichkeiten derselben recht würdigen zu können, müssen wir auf eine Thatsache vor allem hinweisen, nämlich auf das Durchkreuzen zweier an sich zwar gleicher, aber in vielen Stücken ihres äusseren Erscheinens doch von einander abweichender Anschauungsformen, die unser Philosoph über das Wesen der Kunst im allgemeinen und über das der einzelnen Kunstleistungen im besonderen gehegt hat.

Die eine dieser Anschauungsformen ist die Ansicht Schopen-

hauers, dass die ganze Kunst nur ein Objektivationsprozess der in der Natur erscheinenden Platonischen Ideen sei; die andere die, dass er auch die Kunst in den Dienst der Metaphysik und damit, erinnert man sich des bereits früher Ausgeführten, auch der Ethik und überhaupt der Erlösungslehre stellt, sie in diese einzugliedern sucht, in ihr nur eine Art Philosophie gesehen hat.

Wenn wir das, was Schopenhauer unter einer Platonischen Idee versteht, in einem einzigen Satze ausdrücken wollen, so müssen wir sagen: „Die Idee ist die Summe aller Lebenszwecke eines Dinges, aufgefasst als eine körperliche Substanz;" die Ideen sind die Dinge selbst, aber aufgefasst als ewige Wesenheiten. Wenn man aus den Dingen sowohl den Raum als auch die Zeit herauszuziehen vermöchte, so würden die gleichartigen Individuen zusammenfallen zu ihrer ewigen Einheit, eben ihrer Idee, und wenn wir dieses selbe Verfahren auf die Natur im allgemeinen anwenden, so finden wir als ihre Ideen die einzelnen Naturkräfte physikalischer, chemischer und organischer Art.

Die Ideen liegen, eben weil losgelöst von den Formen der Zeit und des Raumes, ausserhalb der empirischen Realität, gehören in das Bereich des Dinges an sich, also in das des Willens, des alleinigen Trägers der Welt. Sie sind demnach in die Formen von Zeit und Raum noch nicht eingegangene Kundgebungen desselben, stehen aber auf der anderen Seite, eben als Objektivationen des Willens, also nicht mehr als reines Ding an sich, mit einem Fusse schon auf dem Gebiete der Erscheinung, haben demnach die Fähigkeit, vorgestellt zu werden.

„Die Platonische Idee ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloss die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen, deren

allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist.“ [1])

„Die Idee offenbart sich in den Individuen oder vervielfältigt, zersplittert sich, indem sie in die Formen aller Individualität, in Zeit, Raum eingeht; sie selbst an sich aber ist eine in diese Formen noch nicht eingegangene Kundgebung des Willens. Die Individuen sind mittelbare, die Ideen unmittelbare oder adäquate Objektivationen des Willens, die sich zu den einzelnen Dingen verhalten, wie ihre ewigen Formen oder Musterbilder.“

Man kann im letzten Grunde vielleicht die Ideen als die Dinge an sich der einzelnen Gegenstände bezeichnen, und ebenso können wir auch andererseits die Ideen der Dinge mit dem intelligiblen Charakter derselben identifizieren.

Schopenhauer erklärt ausdrücklich: „Der intelligible Charakter fällt mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen; insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Tierspezies, ja jeder Pflanzenspezies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligiblen Charakters, das heisst eines ausserzeitlichen unteilbaren Willensaktes anzusehen.“ [2])

Den intelligiblen Charakter aber gerade des Menschen lässt der Philosoph je nach dem einst erreichten Grade der erlangten Stufe der Verneinung auch verschieden gestaltet sein, eine Thatsache, welche schon unleugbar aus dem Walten der „ewigen Gerechtigkeit,“ also dem verschiedenen Schicksal der einzelnen Menschen auf dieser Erde, welches im Grunde nur die Folge ihres verschiedenen intelligiblen Charakters ist, folgt.

Ist nun die Idee des Menschen identisch mit seinem intelligiblen Charakter, so lässt es sich unter Festhaltung

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 206.
[2]) W. a. W. u. V. I, 185 f.

des soeben Erörterten begreifen, wie bei ihm neben dem Gattungscharakter auch ein Individualcharakter vorausgesetzt werden, wie beim Menschen allein neben der Idee der Menschheit auch von einer Idee des einzelnen gesprochen werden darf, oder um mit Schopenhauer zu reden, wie jeder einzelne Mensch „die Dignität einer eigenen Idee“ besitzen kann, während im Tier- wie Pflanzenreich nur jede einzelne Spezies eine solche erhält.

Das Schöne ist nun nach Schopenhauer ein Hervorleuchten von Ideen durch ein sinnliches Medium.

Während aber die Natur durch die ihr inne wohnende Schöpferkraft an sich imstande ist, in ihren Gestalten mehr oder weniger die ihnen entsprechenden Ideen zur Darstellung zu bringen, die Schönheit also objektiv zu schaffen vermag, bedarf es bei der Darstellung der Ideen, also des Schönen, durch Menschenhand, in der Kunst, einer Vermittlung: der Künstler, welche die Ideen, jene ewigen Wesenheiten, nicht nur zu schauen, sondern auch zu gestalten im stande sind, indem sie mittelst der Phantasie die in der Natur wegen der ihnen entgegenstehenden Kräfte noch unvollkommen erscheinenden Ideen zu ihrer Vollkommenheit ergänzen und sie in ihrer wahren und echten Gestalt in den einzelnen Kunstwerken veranschaulichen.

Je nach der verschiedenen Darstellung nun der durch die Künstler geschauten Ideen in Bauwerken, Statuen, Farben, Worten oder Tönen zerfällt so die Kunst in ihre einzelnen Teile: die Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie und Musik, welche alle selbst wieder nur eine Klimax a minori ad maius der in ihnen zur Anschauung gebrachten Ideen ausmachen; denn während die Architektur nur die niedrigsten in der Natur überhaupt vorkommenden Ideen in ihren Werken zur Darstellung bringt, zeigt uns die Musik nicht nur die Objektivationen des weltbildenden Prinzips, des Willens, sondern sogar diesen selbst als Ding an sich vor seiner Objektivation in den Ideen; dagegen die drei in der Mitte liegenden Künste die Darstellung der Idee des Menschen wenigstens zu ihrer Hauptaufgabe haben.

Doch ist die Auffassung der Kunst, als eine Veranschaulichung der Ideen, wie gesagt, nur die eine Seite der Schopenhauerschen Kunstbetrachtung, die andere beruht darauf, dass der Philosoph sie, sowohl was ihre Wirkung als auch was ihre Darstellung betrifft, in den Dienst der Metaphysik stellt, in ihr nur eine Art Philosophie gesehen hat: zunächst auch ihrerseits mit der Enträtselung des Daseins beschäftigt.

„Nicht bloss die Philosophie“, so heisst es ausdrücklich einmal, „sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen;“ [1]) auch sie fragen wie jene nicht nach dem „Wo, dem Wann, dem Warum und dem Wozu an den Dingen, sondern nach dem Was des Lebens.“ [2])

Auch sie zeigen: „Siehe hier, das ist das Leben!“ — aber „ihre Antwort, so richtig sie auch sein mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren,“ und eben deshalb bleibt die Beantwortung jener Frage nach dem Was des Lebens der Philosophie überlassen, sodass Kunst und Philosophie, in der Wurzel dasselbe, sich verhalten wie die Trauben zum Wein. [3])

Beide, Kunst und Philosophie, wollen das wahre Wesen der Welt ergründen: ist aber die Philosophie dessen abstrakter Ausdruck, so verdeutlicht die Kunst dasselbe in anschaulich konkreter Weise: die Philosophie lehrt in Begriffen was die Kunst in ihren Werken bildlich darstellt: „die Philosophie schreibt den Text der Welt, die Kunst liefert die Illustrationen dazu“: das Höchste, was die Kunst auf ihrem Gebiete zu leisten imstande ist, ist die sinnliche Darstellung des Zieles, auf das auch die Philosophie verweist: beide wollen dem Menschen den Zugang zur Erkenntnis eröffnen, aber damit zugleich ihm den Weg zur Erlösung weisen.

Freilich fliessen jene zwei Anschauungsformen Schopen-

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 463.

[2]) W. a. W. u. V. I, 210.

[3]) W. a. W. u. V. II, 464.

hauers über das Wesen der Kunst, wenigstens solange diese nur im allgemeinen besprochen wird — im Gegensatz zu den einzelnen Künsten, wie wir dies später sehen werden — auch wieder in einander über: die Kunst, als die Darstellung der Ideen, ist, wie Schopenhauer sie versteht, für den Menschen in ihrer Wirkung die Brücke von der Erscheinung zum Ding an sich, von der Bejahung zur Verneinung, von der Welt zu Gott, von der Betrachtung der Natur zu wahrer Philosophie: der Lehre von der Erlösung.

Denn durch die kontemplative Betrachtung der Kunstwerke, durch das Schauen der Ideen, also raum- und zeitloser Gebilde, wird der Mensch selbst in einen Zustand der Raum- und Zeitlosigkeit versetzt. Gerade auf einem solchen Lossein aber von dem principium individuationis beruht im letzten Grunde auch das höchste ethische Phänomen, das der Heiligkeit. Daher ist der im Beschauen der Ideen, wie sie das Kunstwerk uns vor Augen führt, versunkene Mensch, wie jene ewigen Wesenheiten selbst nur eine Mittelstufe sind zwischen Ding an sich und Erscheinung, auch seinerseits nur ein Mittelglied zwischen dem Heiligen und dem, der im principium individuationis noch befangen ist.

Sein Intellekt ist vom Willen, und damit auch von allem Leiden befreit: „er geniesst den seligen Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries, er ist des schnöden Willensdranges entledigt, er feiert den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“ [1])

Jedes Mittelglied von Subjekt und Objekt ist geschwunden; das ganz zu Geist gewordene Subjekt schaut die ewigen Wesenheiten der Ideen, erfasst mit ihrer Hilfe das göttliche Prinzip der Verneinung und schmilzt mit ihm in eines zusammen; freilich nur auf kurze Zeit, eben nur so lange, als das mit Ideen erfüllte Objekt, das Kunstwerk, ihm vor Augen schwebt.

Doch wird es diesem um so leichter und auch mit um so längerer Dauer gelingen, den Menschen in jenen seligen

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 231.

Zustand zu versetzen, je mehr dieser selbst imstande ist, sich des Bewusstseins seiner empirischen Existenz zu entschlagen, wie andererseits eine Kunstleistung um so höher zu schätzen ist, je mehr sie die Fähigkeit besitzt, den Menschen der Welt und ihrem Treiben zu entrücken.

Zwar vermag auch die Betrachtung der Natur durch die kontemplative Erfassung der in ihr waltenden Ideen jene Wirkung auf das Gemüt des Beschauers auszuüben, insofern aber die Kunst jene ewigen Wesenheiten, rein von allen Zuthaten und frei von allem Hemmnis, wie sie solches in der Natur zu überwinden haben, darstellt, kommt auch jene Wirkung der Kunst in viel höherem Masse zu als der Natur.

Die blosse Thatsache aber, dass überhaupt selbst der im allgemeinen noch im principium individuationis befangene Mensch durch die Kontemplation einen Vorgeschmack der Seligkeit erhalten kann, ist für diesen ein lebendiger Imperativ, durch Vernichtung seiner selbst von der zeitweisen Empfindung des Friedens zu einer dauernden zu gelangen.

Oder anders ausgedrückt: die Kontemplation ist in dieser Welt der Erscheinung gleichsam der Lockruf des göttlichen Prinzipes der Verneinung an den Menschen, sich von der in ihm wirkenden Kraft der Gnade ergreifen und zu sich emporziehen zu lassen.

Schopenhauer verweist den Menschen, der d a u e r n d Ruhe sucht, auf die Verneinung, und doch, wir sahen es, auch diese kann, weil intellektualistisch und nicht voluntaristisch bedingt, der suchenden Seele den Frieden nicht gewähren.

Von diesem Gesichtspunkte aus komme ich dazu, in der Kontemplation und ihrem Wesen gerade das genaueste Abbild dessen zu sehen, worin nach dem ganzen Geiste der Erlösungslehre des Philosophen die Seligkeit besteht: ein überschwängliches, aber ach! vorübergehendes Schauen des Ewigen, und damit eine selige, aber nicht dauernde Empfindung auch des Friedens.

Um nunmehr zu der Besprechung der einzelnen Kunstleistungen überzugehen, so will ich mit den drei Künsten

beginnen, welche, Schopenhauers Meinung nach, die Darstellung der Idee des Menschen sich wenigstens zu ihrer Hauptaufgabe stellen: also mit der Plastik, Malerei und Poesie — ein Verfahren, welches sich später rechtfertigen wird.

Ist die Idee des Menschen thatsächlich identisch mit seinem intelligiblen Charakter, und richtet sich andererseits die Beschaffenheit des Lebens nach der Beschaffenheit dieses letzteren, so müssen auch diese Künste, als eben eine Darstellung der Idee, des intelligiblen Charakters des Menschen, je nach dessen Beschaffenheit derselbe sich in diesem Leben leichter für die Bejahung oder für die Verneinung entscheidet, auch in der Darstellung desselben ebenfalls nur zwischen dem Wege der Bejahung und dem der Verneinung wählen können, und so begreift es sich von diesem Gesichtspunkte aus, wie Schopenhauer gerade dazu kommen konnte, in jenen drei Künsten oder, besser gesagt, in jeder derselben zwei grosse Unterabteilungen anzunehmen: die Darstellung der Bejahung und die der Verneinung.

So sehen wir auf das allerdeutlichste, wie der Philosoph, von seiner Ideenlehre ausgehend, doch fast unwillkürlich schon in dem Fahrwasser seiner Erlösungslehre sich befindet.

In der Schilderung nun, die Schopenhauer zunächst von dem Wesen der Skulptur entwirft, tritt uns jene Einteilung freilich am allerwenigsten sichtbar vor Augen, ganz deutlich ausgesprochen findet sie sich aber bei der Malerei; denn hier spricht der Philosoph geradezu im Gegensatz zu der Historienmalerei, als der eigentlichen Versinnbildlichung der Bejahung des Willens zum Leben, von der Darstellung der Verneinung, wie solche vor allen Dingen in den Heiligenbildern der christlichen Malerei sich unseren Augen eröffnet.

Gerade sie zeigt an den Mienen ihrer Gestalten das Quietiv allen Wollens, aus welchem die vollkommenste Resignation hervorgeht, die den innersten Geist des Christentums wie der indischen Weisheit ausmacht: sie zeigt das Aufgeben und die Überwindung des Willens und mit ihm die des ganzen Wesens, woraus die Erlösung hervorspriesst: im Antlitz ihrer Engel und Heiligen, in Haltung und Gebärde des Erlösers

und seiner Mutter reden jene Bilder eine beredte Sprache von der Seligkeit des zu erreichenden Endzieles aller Menschen: der Verneinung.

„So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister der Kunst“, ein Raphael und Correggio vor allen anderen, „durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus.“[1])

Doch hatte Schopenhauer dem ganzen Geiste seiner Kunstbetrachtung nach, um zunächst von den bildenden Künsten zu reden, durchaus keinen Grund, diese Auffassungsweise auf die Malerei zu beschränken; denn es ist einleuchtend, dass man mit dem Meissel genau ebenso wie mit dem Pinsel Gestalten zu schaffen vermag, welche das eine Mal einen Ausdruck der Bejahung, das andere Mal einen solchen der Verneinung des Willens zum Leben zur Darstellung bringen, und die Geschichte unserer Plastik weist unzweifelhaft Werke genug auf, bei deren Anblick man unwillkürlich an das erinnert wird, was der Philosoph als das Endziel des ganzen Erlösungsprozesses bezeichnet: die Verneinung des Willens zum Leben: in Gestalt eines Heiligen.[2])

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 274 f.

[2]) Hierzu gehören unzweifelhaft die Täufer-Johannes-Figuren des Donatello, sowohl die in Bronce gearbeitete im Dom zu Siena, als auch namentlich die in Marmor ausgeführte auf der Galerie zu Florenz. Schopenhauer behauptet zwar, die Skulptur soll nur Schönheit und Grazie zur Darstellung bringen. Unter letzterer versteht er, um noch dies zu bemerken, „die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung;“ sie schliesst alles Überflüssige, Zweckwidrige, Bedeutungslose ebenso wie alles Steife und Hölzerne in der Bewegung aus und ist daher immer mit der Schönheit verbunden. Von hier aus verwirft er ausdrücklich den „durch Fasten auf Haut und Knochen reduzierten“ Täufer Johannes des Donatello zu Florenz: sicherlich nur vom Standpunkt seiner Ideenlehre aus; wie er überhaupt die Skulptur nur von diesem Standpunkt aus betrachtet, während er die Malerei meist nur vom Gesichtsfelde der metaphysischen Betrachtung der Kunst aus auffasst. Losgelöst von des Philosophen Standpunkt können wir mit Recht fragen, warum etwa der „von Alter und Krankheit abgezehrte,“ sterbende heilige Hieronymus des Domenichino, den Schopenhauer als ein Meisterstück so verherrlicht, uns ein grösseres Gefallen erregen soll, als jener Johannes des Donatello. — Wenn der

Freilich in der Darstellung der Gesichtszüge, vor allem in der Nachbildung des Auges vermag die Skulptur es der Malerei nicht nachzuthun, vor allen Dingen deshalb nicht, weil ihr die Beweglichkeit der Farbe abgeht, und sich nach dem ganzen Geiste, der ganzen Art ihres Schaffens auch nicht in den Stand gesetzt fühlt, durch Deutlichmachen der Pupille im Auge einen lebendigen Gesichtsausdruck zu erzielen; nun aber spiegelt sich gerade hier im Antlitz nach Schopenhauer die volle Verklärung wieder, welche speziell dem Heiligen, dem willenslosen Subjekt der Erkenntnis, eigentümlich zu sein pflegt, und so begreift es sich von hier aus, wie der Philosoph gerade in den Werken der Plastik nur den Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben veranschaulicht gefunden hat, während er in der Malerei, weil sie unter allen Künsten am meisten befähigt ist, in ihren Figuren den ethischen Geist, der die ganze Welt durchzieht, zur Darstellung zu bringen, geradezu die Verneinung des Willens zum Leben verkörpert sieht.

Dazu kommt ferner, dass, wie Schopenhauer hervorhebt, die Skulptur ihre Darstellungskraft vornehmlich wenigstens der ganzen Gestalt des Menschen weiht, und dass der Darstellung dieser ganzen Gestalt auch alle Hilfsmittel, deren jene Kunst sich zu bedienen pflegt, so vor allem die Anbringung des Gewandes, zu dienen haben. Nun ist aber nach des Philosophen Metaphysik gerade dieser unser ganzer Leib das Sündhafte, das durch die Verneinung Aufzuhebende am Menschen, daher die Veranschaulichung dieses Leibes, dazu

---

Philosoph übrigens im Gegensatz zur Skulptur von der Malerei vor allem Ausdruck und Leidenschaft verlangt, so müsste er konsequenterweise eigentlich in den Epigonenerzeugnissen der Eklektiker und Naturalisten des 17. Jahrhunderts mit der katholisch-spanischen Gegenreformation als Hintergrund ihren Gipfelpunkt erkennen. Seinem Geiste würde dies allerdings entsprechen; aber wer könnte ihm hier folgen? — Man kann eben Schopenhauers Ästhetik nie ganz verstehen, wenn man sich nicht immer wieder und wieder jene zwei — wie wir noch weiter sehen werden — vielfach einander durchkreuzende Anschauungsformen, die seine Kunstbetrachtung ausmachen, vór Augen hält. — (Vergleiche zu dieser Anmerkung: W a. W. u. V. II, 478 f.)

noch meist in halb oder gar gänzlich nackter Gestalt, ohne die Möglichkeit zu besitzen, auch den Gegenpol der Bejahung, die Verneinung, im Antlitz daran anbringen zu können, nur eine solche der ersteren, also der Bejahung des Willens zum Leben, Schopenhauers Meinung nach sein kann, woraus es sich ihm denn auch erklärt, dass gerade die Skulptur die den Alten eigentümliche Kunst gewesen sei.

Vom Standpunkt der Ideenlehre allein aber lässt sich noch eine andere Betrachtungsweise der Gebilde der Skulptur anstellen.

Wenn gerade die Darstellung der Idee des Menschen die mindestens höchste Aufgabe dieser Kunst ist, so ist es einleuchtend, dass im Grunde genommen die Gestalten, welche jene zur Darstellung bringt, immer nur Gattungscharakter tragen müssten: denn die Idee des Menschen ist ja wenigstens nach der einen Auffassungweise Schopenhauers die nach Abzug von Zeit und Raum übrig bleibende Wesenheit aller überhaupt nur denkbaren Menschen, also offenbar nichts Individuelles, sondern etwas Allgemeines. Auf der anderen Seite aber nimmt der Philosoph durch die Identifizierung der Idee des Menschen mit dessen intelligiblem Charakter neben jener Idee der Menschheit auch eine solche jedes einzelnen Menschen an, welcher eben die Dignität einer eigenen Idee besitzt.

Fasst man diese letztere Auffassung allein ins Auge, so kann man auf diesem Wege zu einer fast naturalistischen Anschauung der einzelnen Gebilde der Plastik gelangen; denn auch die äussere natürliche Erscheinung eines jeden einzelnen Menschen ist nach Schopenhauer nur eine selbstredende Folge seines intelligiblen Charakters, also seiner Idee.[1])

Es ist nun das Eigentümliche und unleugbar auch wieder geradezu Grossartige an unseres Philosophen Kunstbetrachtung, dass er keine dieser zwei einander vielfach ausschliessenden Gedankenreihen bis in ihre letzten Konsequenzen hinein verfolgt, vielmehr auf halbem Wege stehen

[1]) Vergleiche besonders das Kapitel „Zur Physiognomik," Par. II, 670 ff.

bleibt, sodass seine Auffassung, die er über die Werke der Skulptur besitzt, eine wunderbare Vereinigung des Idealen mit dem Realen, oder um mit Schopenhauer zu reden, des Schönen mit dem Charakteristischen uns vor Augen zeigt; denn das Schöne ist für ihn, wie wir gesehen haben, das Hervorleuchten der Ideen schlechtweg durch ein sinnliches Medium, das Charakteristische aber das Hervorleuchten der eigenen Idee durch ihren Stoff, welch' letzteres natürlich nur beim Menschen der Fall sein kann, bei dem allein auch von einer individuellen Idee gesprochen werden darf.

Demnach beruht nach Schopenhauer die wahre Schönheit der einzelnen Gestalten der Skulptur allerdings auf einer Darstellung des Gattungscharakters aller Menschen aber mit bestimmt ausgesprochener individueller Richtung, weshalb es dieser Auffassung gemäss ist, dass er in den Werken der antiken Plastik, und das mit Recht, die höchste Leistung auf dem Gebiete dieser Kunst überhaupt sieht, da sie durch ihre im wesentlichen freilich typisch, im einzelnen aber doch individuell gehaltenen Gestalten die menschliche Schönheit „gleichsam immer von einer anderen Seite zeigt."

Eine ähnliche Betrachtung lässt sich auch auf dem Gebiete der Malerei anstellen.

Ist von dem Standpunkte der Eingliederung der Kunst in die Metaphysik aus die Malerei vornehmlich die Veranschaulichung der Verneinung, so kann von dem der Ideenlehre aus die Richtigkeit dieser Ansicht nicht unbedingt zugegeben werden.

Denn wenn Schopenhauer die Darstellung der Idee vor allem des Menschen für die wenigstens höchste Leistung auch der Malerei erklärt, ja ausdrücklich bekennt,[1]) dass durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von derselben auszuschliessen sei, weil in allen und durch alle Vorgänge die Idee der Menschheit sich mehr oder weniger entfaltet, so ist damit eigentlich gesagt, dass von hier aus die Darstellung der Bejahung des Willens zum Leben genau so viel künst-

[1]) W. a. W. u. V. I, 271.

lerischen Wert besitzt, als die der Verneinung, dass also die Versinnbildlichung der letzteren keineswegs den Vorzug vor der der ersteren zu erhalten habe.

Auf diesem Wege käme man also dahin, die Historienmalerei der religiösen entschieden gleichsetzen zu müssen.

Und endlich: hält man die Ideenlehre allein im Auge und erinnert man sich abermals daran, dass Schopenhauer die Idee des einzelnen Menschen mit dessen intelligiblem Charakter identifiziert, so ist es von diesem Gesichtspunkt aus eigentlich etwas befremdlich, wie der Philosoph bei solcher Anschauungsform namentlich einen Teil der Malerei so gut wie ganz unberücksichtigt gelassen hat, nämlich die Porträtmalerei.

Gerade von dem Standpunkt seiner Ideenlehre aber aus, so glaubt man, hätte Schopenhauer sicherlich auf sie besonders aufmerksam werden sollen, und nach dem bisher Gesagten gerade sie, als die Darstellung der einzelnen Idee des einzelnen Menschen, besonders besprechen müssen.

Allein auf der anderen Seite kann das Porträt eines Menschen, welcher allein schon durch sein blosses Dasein das noch Ungebrochensein seines Willens kundgiebt, kein recht würdiger Gegenstand der Malerei sein, welche ihre Kraft hauptsächlich eben der Darstellung des Quietivs allen Wollens weihen, die Kunst der Verneinung sein soll.

Wollte man aber doch eine Theorie über das Wesen der Porträtmalerei aufstellen, so könnte es nur dieselbe sein, wie die auf dem Gebiete der Skulptur bereits besprochene: das Porträt müsste sein eine Vereinigung des Realen mit dem Idealen, des Charakteristischen mit dem Schönen.

Man sieht also offenbar, dass sich hier in einzelnen Punkten zwei Anschauungsformen Schopenhauers in vielfach von einander abweichender Weise durchkreuzen.

Auch bei der Betrachtung, die der Philosoph endlich über das Wesen der Poesie anstellt, lassen sich jene zwei neben einander herlaufenden Anschauungen deutlich verfolgen.

Zunächst soll auch die Poesie nur die Idee des Menschen zur Darstellung bringen; und dies kann sie Schopenhauers

Meinung nach um so leichter und besser, als sie nicht die äussere Gestalt des Menschen veranschaulichen will, sondern gerade sein Inneres uns vor Augen führt, und weil das Medium, durch welches sie schafft, die Begriffe, die Worte, nicht nur einen einzelnen Moment des Menschenlebens zu fixieren im stande ist, wie die bildenden Künste dies nur zu thun vermögen, sondern das Wesen des Menschen, wie es sich durch eine ganze Reihe räumlich und zeitlich getrennter Manifestationen offenbart, auf das deutlichste von den verschiedensten Seiten her beleuchten kann.

Das eigentliche Wesen des Menschen aber, als der letzte und tiefste Grund seines irdischen Seins, ist sein empirischer Charakter, welcher aber selbst nur wieder die notwendige Erscheinungsform seines intelligiblen Charakters ist, und da nun Schopenhauer den intelligiblen Charakter mit der Idee des einzelnen Menschen identifiziert, so beruht die Darstellung der Poesie, als ein vor Augen Führen der Idee des Menschen, im wesentlichen auf einer Veranschaulichung seines Charakters.

Schon diese Ausführung vom Standpunkt der Schopenhauerschen Ideenlehre aus weist darauf ihn, dass der Philosoph vor allem im Drama die höchste Kunstleistung der Poesie wird erblicken müssen, weil hier allerdings die Beschaffenheit der einzelnen Charaktere für dessen Verlauf den Ausschlag giebt, und hier durch die in ihm sich abspielende Handlung der Charakter eines Menschen, also seine Idee, nach den verschiedensten Richtungen hin verdeutlicht werden kann.

Was der Held eigentlich sei seinem angeborenen Charakter nach soll das Drama uns zeigen durch Vorführung von zum Handeln treibenden Motiven; denn „welche Kräfte zum Leiden und Thun jeder in sich trägt, weiss er nicht, bis ein Anlass sie in Thätigkeit setzt; — wie man dem im Teiche ruhenden Wasser mit glattem Spiegel nicht ansieht, mit welchem Toben und Brausen es vom Felsen unversehrt herabzustürzen, oder wie hoch es als Springbrunnen sich zu erheben fähig ist, oder auch wie man die im eiskalten Wasser latente Wärme nicht ahndet.“ [1])

[1]) Par. II, 630.

Aber diese Hochschätzung des Dramas vom Standpunkte der Ideenlehre aus ist doch auch hier nur die eine Seite der Schopenhauerschen Betrachtung; die andere liegt darin, dass unser Philosoph vornehmlich in der Tragödie vor allem ein anschauliches Abbild des einen seiner zwei Wege, die zur Erlösung führen, verkörpert sieht: nicht den der Erkenntnis, sondern den „δεύτερος πλοῦς“ des Leidens.

Die Handlung des Trauerspiels treibt den Helden in einen ungeheuren Kampf und stürzt ihn in unermessliches Leiden; aber gerade dieses Leiden eröffnet ihm den Blick in die wahre Beschaffenheit der Welt und bringt ihn oft — und sei es erst kurz vor seinem Tode — dazu, die Nichtigkeit allen Erdenlebens einzusehen, und den Willen zu verneinen, eine That, die zur Erlösung führt.

Indem aber die Tragödie an einem Beispiel uns die Leiden der Welt vor Augen führt, erweckt sie nicht nur im Helden, sondern auch im Zuschauer das Bewusstsein von dem wahren Wesen derselben und bringt auch ihn dazu, innerlich den Weg, den der Held wandelt, mitzugehen, und gerade auf dieser innerlichen Einsicht, auf diesem innerlich sich Aufthuen des einen Pfades zur Erlösung, beruht nach Schopenhauer das Gefühl des Tragischen. [1]) Was der Held büsst, ist ja im tiefsten Grunde die Erbsünde, die Schuld des Daseins selber, und das Trauerspiel ist nach unseres Philosophen Ansicht die deutlichste Erinnerung daran, dass das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben.

„Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigentümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntnis, dass die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei; darin besteht der tragische Geist: er leitet zur Resignation hin.“ [2])

---

[1]) Auch Eduard von Hartmann bezeichnet in seinen „Aphorismen über das Drama“ die von der Tragödie ausgehende Wirkung als eine „religiös-mysteriöse.“

[2]) W. a. W. u. V. II, 495.

Schon diese Erörterungen weisen darauf hin, wahre Tragödien auch nur auf dem Boden einer wahren, zur Verneinung hinleitenden Weltanschauung zu suchen: und in der That hat Schopenhauer gerade in den Tragödien der Inder und Christen jenen Geist der Resignation am trefflichsten ausgesprochen gefunden.

Auf der anderen Seite aber zeigt gerade die antike Tragödie mit ihrer Schicksalsidee auf das allerdeutlichste, wie der Mensch selbst bei den edelsten Absichten, die er auch immer hegen mag, doch, solange er auf dieser Erde weilt, einem ewig waltenden, unerbittlichen Fatum anheimgegeben ist, und insofern sie auf diese Weise eine fast typische Darstellung eben jenes Leidensweges ausmacht, wird sie schon aus diesem Grunde von Schopenhauer hoch geehrt und geschätzt.

Was die Wirkung, welche die Tragödie auf den Zuschauer ausübt, anlangt, so gehört sie nach unserem Philosophen nicht in das Bereich des Schönen, sondern in das des Erhabenen.

Beide, das Schöne wie das Erhabene, haben die Trennung des Intellektes vom Willen zur Voraussetzung, aber während diese Trennung beim Anblick des Schönen wie von selbst ohne innere Erregung des betrachtenden Subjektes vor sich geht, kann sie beim Anblick des Erhabenen nur nach vorangegangenem Kampfe eintreten: wie dies eben auch bei der Betrachtung eines Dramas der Fall ist, wo durch Vorführung der Handlung der ganze Sturm der Leidenschaften nicht nur in der Seele des Helden, sondern auch in der des Zuschauers erregt wird, bis, je mehr das Stück seinem Ende sich nähert, die klare Ruhe des Erkennens an die Stelle der inneren Erregung getreten ist.

Im Gegensatz zur Tragödie zeigt uns das Lustspiel nicht den Weg zur Verneinung, sondern im Gegenteil gerade den der Bejahung des Willens zum Leben: es reisst den Beschauer nicht vom Leben los, erhebt ihn nicht zu andächtiger Kontemplation, sondern zieht ihn vielmehr in die Sphäre des Willens herab.

Von metaphysischem Standpunkt aus betrachtet, kann es daher kaum noch als Kunst gelten; denn es zeigt uns das Dasein und Treiben von Wesen, die nur auf einem Irrwege zum Dasein gelangen konnten, und was sich so darstellt, ist eigentlich etwas, das besser überhaupt nicht wäre.

Von hier aus gesehen gehört das Lustspiel nicht in das Bereich des Schönen, sondern in das des Reizenden: und als solches ist es nach Schopenhauer etwas dem Wesen und den Zwecken der Kunst völlig Widersprechendes.

Vom Standpunkt der Auffassung der Kunst, als einer Darstellung der Idee aber, hat allerdings auch das Lustspiel voll und ganz ein Anrecht auf Existenz auch im Bereiche der Kunst; denn es führt uns vor Augen, in welch mannigfaltiger Gestalt die Idee, der intelligible Charakter des Menschen, in diesem Leben erscheinen kann.

Auch hier sehen wir also wieder, zu welch verschiedener Auffassung ein und derselben Kunstleistung man auf Schopenhauerschem Boden gelangen kann, je nachdem man sich den Dingen von den zwei verschiedenen Seiten aus gegenüberstellt, deren Summe die Kunstbetrachtung unseres Philosophen ausmacht.

Endlich, um nur noch dies zu erwähnen, ist auch das Lied, das lyrische Gedicht, die Darstellung einer Idee, der Idee des Dichters selber. Mit der einen Seite seines Seins hängt er am Wollen, mit der anderen an der Erkenntnis: der Dichter des Liedes empfindet als Subjekt des Wollens alles Leid der Welt, aber als Subjekt der Erkenntnis auch alle Seligkeit der Erlösung.

Das Produkt dieser zwiefachen Gebundenheit ist das lyrische Gedicht; denn „wenn der Mensch verstummt in seiner Qual, gab ihm“ — dem Dichter — „ein Gott zu sagen, wie er leidet;“ das heisst nach Schopenhauer interpretiert, er ist imstande, selbst in dem stärksten Gefühl des Wollens sich doch auch hindurchzuringen zu dem freien Ziele des Erkennens.

Aber das Subjekt des Wollens ist im tiefsten Grunde

identisch mit dem des Erkennens, und die Wirkung des Liedes beruht nun im wesentlichen auf einer Einsicht in diese metaphysische Identität, in dieses Wunder κατ᾽ ἐξοχήν.

Die Kunst ist die Darstellung der Ideen: die Ideen selbst aber nur die Objektivationen des Willens, der hier auf dieser Welt nach Erlösung ringt; so kann auch die Darstellung der Ideen nur eine Darstellung des Stufenganges des Willens auf dem Pfade zur Erlösung sein. Dieser Satz drückt den Grundcharakter der Kunstbetrachtung Schopenhauers aus, ein Satz aus zwei an sich zwar gleichen, in vielen Stücken ihres äusseren Erscheinens aber, wie wir gesehen haben, doch von einander abweichenden Gedanken zusammengesetzt.

Skulptur, Malerei und Poesie haben die Darstellung der Idee des Menschen zu ihrer Hauptaufgabe; gerade darum aber musste der Philosoph bei der ganzen Art seiner Weltanschauung sie auch von seinem metaphysischen Gesichtspunkte aus betrachten, und von diesem aus sieht er in der Skulptur die Darstellung der Bejahung des Willens zum Leben, in der Malerei die Verneinung desselben verkörpert, in der Poesie endlich, als der höchsten Veranschaulichung der Idee des Menschen, den Hinweis auf die Bejahung und den auf die Verneinung gleichmässig stark vertreten: das Lustspiel der Bejahung, die Tragödie der Verneinung angemessen, während das Lied, das lyrische Gedicht, mitten inne steht, als ein Herüberweis von jener zu dieser.

Wenn wir bisher jene drei Künste immer nur als die Darstellungsart der Idee des Menschen kennen gelernt haben, so will ich mit einigen Worten nur noch etwas über die Abbildung auch der niedrigeren Ideen, der der Pflanzen und Tiere, durch jene Künste nachholen.

Von der Auffasungsweise der Kunst, als der Veranschaulichung der Ideen aus, sieht Schopenhauer in der Darstellung oder Beschreibung der Pflanzen- oder Tierwelt eben die Ideen derselben versinnbildlicht.

Von der anderen Auffassungsweise der Kunst, als eines Hinweises auf den Weg zur Erlösung aus, vertritt der Philosoph die sonst völlig unverständliche Ansicht, dass gerade

die Pflanzen- und Tierwelt den Menschen zur künstlerischen Darstellung und kontemplativen Betrachtung herausfordert, wobei er noch der Meinung Ausdruck verleiht, dass das Wohlgefallen beim Anblick des Pflanzen- und Tierreiches und der dieses darstellenden Kunstwerke weniger subjektiver als vielmehr objektiver Natur sei.[1])

Nach Schopenhauer kann sich die Möglichkeit einer Erlösung immer nur aufthun nach Aufleuchten eines Intellektes: das Aufgehen der Erkenntnis, als des Mittels zur Welterlösung, ist das Ziel und Streben aller Willensobjektivationen bis zum Menschen hinauf.

Nun hat zunächst die Pflanzenwelt einen solchen Intellekt noch nicht: in ihr ist der Wille allein sichtbar, und daher hat das an die Pflanzenwelt gebundene Weltprinzip auch keine Möglichkeit, vom Dasein sich loszuringen; — und doch hat der Wille das Streben danach und sehnt sich, aus seiner Gebundenheit an dieses intellektlose Reich herauszukommen, um damit die Möglichkeit der Erlösung sich zu eröffnen.

Dasselbe sich Sehnen nach Befreiung vom zeitlichen Dasein findet sich auch im Tierreich; denn wenn auch das Tier die innere sowohl wie die äussere Wahrnehmung mit dem Menschen gemein hat, so fehlt ihm doch, um auch wirklich zu einer klaren Durchschauung des wahren Wesens der Welt zu gelangen, vor allen Dingen noch eines: nämlich das Vermögen der Begriffe. — Andererseits zeigt sich aber gerade in der Tierwelt der Wille vielleicht in seiner grössten Deutlichkeit, zeigt sich vor allem hier am schärfsten in seiner Äusserung, dem Wollen, wie es uneingeschränkt durch die beim Menschen es hemmende Schranke der Begriffe in seiner ganzen Furchtbarkeit sich kund giebt.

Aber gerade diese Betrachtung der Sehnsucht des Willens nach Erlösung im Pflanzenreich, dazu die Beschauung des ungehemmten Wollens, als des Gegenpoles ruhevollen Erkennens, in der Erscheinung des Willens in der Tierwelt setzt den Menschen in den Stand, das wahre Wesen des Welt-

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 258 ff.

prinzips zu erkennen, und über seine Äusserung, das Wollen, nachdenkend still zu stehen. Durch dieses Nachdenken aber wird er auf den rechten Weg hingeführt, er erkennt jenen selben Willen auch in sich selber wieder, er lernt die Bedeutung jener Sanskritformel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und „Mahavakya," d. h. „das grosse Wort" genannt wird, die Bedeutung jenes „Tat twam asi", [1] das heisst: „Dieses Lebende bist du" kennen und wird dadurch veranlasst, dem Streben des ja auch in ihm lebenden Willens nach Erlösung nachzugehen — und was Pflanze und Tier nicht vermögen, er vermag es: er kann seinen und damit auch den im Pflanzen- und Tierreich ringenden Willen der Erlösung entgegenführen, jenem rastlosen Wollen der gesamten Natur mit seinem ewigen Kampfe ein Ende bereiten.

Die kontemplative Betrachtung gerade der Pflanzen- und Tierwelt und der diese veranschaulichenden Gebilde der Kunst ist daher nach Schopenhauer für den Menschen eine deutliche Mahnung, den Pfad zu wandeln, der zur Erlösung führt.

Die Kunst ist die Darstellung der Ideen: die kontemplative Betrachtung eine Vorstufe zu dem seligen Endziel der Verneinung; aber die Kunst in ihren Werken und ihrem Wirken auch ein Abbild und ein Hinweis auf den Weg zur Erlösung.

Von diesem Gesichtspunkte aus hatte ich bisher an Schopenhauers Hand die Skulptur, Malerei und Poesie betrachtet; es bleiben mir unter den Künsten nur noch zwei zu besprechen übrig: die Architektur und die Musik.

Vielleicht hat es den Leser schon gewundert, dass ich die Einteilung der Künste, welche der Philosoph selbst giebt, nicht innegehalten habe; und allerdings, wenn man seine Kunstauffassung nur von der einen Seite betrachtet, nämlich als eine Darstellungsart der Ideen, so wäre freilich die Architektur an die Spitze des Ganzen zu stellen gewesen, und die Musik hätte dann den natürlichen Abschluss bilden müssen; aber von dem zweiten Gesichtspunkte aus, dass Schopenhauer

---

[1] W. a. W. u. V. I, 259 f.

auch der Kunst eine metaphysische Bedeutung beilegt, seine ethischen Ideale in ihr zur Darstellung gebracht haben will, in ihr eine Versinnbildlichung des Stufenganges des Willens auf dem Pfade der Erlösung gesehen hat, wird es sich empfehlen, Architektur und Musik in derselben Weise zusammen zu behandeln, wie ich auch die bildenden Künste und die Poesie einheitlich aufgefasst habe.

Was nun zunächst die Architektur anlangt, so deutete ich früher schon darauf hin, dass Schopenhauer in ihr die niedrigsten Ideen, die Ideen der unorganischen Natur, veranschaulicht sieht; hieraus erklärt es sich auch, dass sie ihm die niedrigste aller Künste ist, weil sie die von der Erlösung noch am weitesten abliegenden Ideen zum Thema ihrer Darstellung gemacht hat.

Freilich nicht alle Ideen der unorganischen Natur sieht der Philosoph in den Gebilden der Architektur verkörpert, sondern nur diejenigen, welche an dem Material, womit sie arbeitet, am deutlichsten sichtbar werden.

Nun sind die Ideen, die in jedem Bauwerk zur Erscheinung gebracht werden, vor allen Dingen Starrheit und Schwere, und je intensiver diese in einem Gebäude zum Vorschein treten, desto schöner wird es auch sein, woraus es sich denn begreift, wie hölzerne Bauten nicht in demselben Masse schön genannt zu werden verdienen, als solche, die von Stein ausgeführt sind; denn in jenen können jene „Grundbasstöne der Natur“ sich nicht mit derselben Intensität darstellen als gerade in diesen.[1])

Nun beruht das Gefallen an den Werken der Architektur nach Schopenhauer besonders darauf, dass man in ihnen jene Ideen in einem Kampfe mit einander sichtbar vor Augen

[1]) Sehr richtig bemerkt freilich Karl Peters, dass dieselbe Minderung unserer ästhetischen Befriedigung auch eintritt bei Statuen, wenn wir wahrnehmen, dass sie aus Holz gefertigt sind, wo doch nach Schopenhauer ganz andere Ideen zur Darstellung gelangen sollen, dass also diese Minderung an sich noch kein Beweis für die Richtigkeit jener Ansicht des Philosophen über die Architektur ist. (Peters, Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880, S. 22 f.).

gestellt sieht. „Die Architektur nimmt jenen unvertilgbaren Kräften der Natur den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung und hält sie durch einen Umweg hin“;[1]) strebt die Decke, das Gebälk, als Repräsentant der Schwere, zur Erde, so wird dieses Streben durch die Säule und die Wände gehindert, und je mehr gerade diese Gegensätze von Starrheit und Schwere in einem Gebäude veranschaulicht sind, je deutlicher in ihnen sich ihr Kampf mit einander offenbart, je mehr jede Last eine Stütze, jede Stütze eine Last erhält, sodass jeder einzelne Teil des Bauwerkes mitzuwirken im stande ist zu einer harmonischen Durchdringung jener beiden Ideen, desto vollkommener und schöner wird auch dasselbe auf uns einwirken.

Daher hat Schopenhauer gerade in der antiken Baukunst den Gipfel aller Architektur gesehen, weil sie allein jenen Kampf in ihren Werken „offen und naiv darlegt, und dieser ein wirklicher und wahr in der Natur begründeter ist.“[2]) Ja, er geht darin sogar soweit, den gesamten ästhetischen Gehalt dieser Kunst von den Alten bereits vollkommen erschöpft zu sehen, und ihr allen und jeden Fortschritt, ja die Möglichkeit selbst aller Entwicklung abzusprechen, nur um sie für ewig an die Regeln der griechischen Architektur binden zu können.

Dass der Philosoph gerade in diesem Kampfe zwischen Starrheit und Schwere die Grundbedingung alles Schönen in der Baukunst gefunden hat, kann uns nicht wunder nehmen: denn die Ideen sind ihm, wie gesagt, gleichzeitig auch jene unmittelbaren Objektivationen des Willens in seinem Bestreben, in diese Welt einzugehen, um hier Erlösung zu finden. Ihrem Streben nach vorwärts aber auf dem Wege zu ihr können sie nicht rein und unverkürzt folgen: wie der Mensch nur durch die Überwindung seiner Individualität zu seinem letzten und höchsten Ziele gelangen kann, so treffen auch schon jene niedrigsten Naturkräfte auf Erscheinungen, welche ihr Ringen

[1]) W. a. W. u. V. I, 252 f.
[2]) W. a. W. u. V. II, 476.

nach Erlösung hindern wollen, und die von jenen erst zu beseitigen sind.

Wir können nun sicherlich vom metaphysischen Standpunkte aus so weit gehen, die Starrheit mit jenem Streben, die Schwere mit jenen hindernden Gewalten zu vergleichen: beide in einem vereint stellt unter dem Bilde des Kampfes der Starrheit mit der Schwere die Baukunst, genauer das antike Bauwerk dar.

Vielleicht aber können wir überhaupt auch dahin gelangen, Schwere und Starrheit, in übertragenem Sinne, in eine gewisse ähnliche Beziehung zu Bejahung und Verneinung zu setzen. Denn was ist denn die Bejahung, dieses Hängen am Leben, anderes, als eine durch den Intellekt erst allmählich hinfort zu räumende Schwere, oder besser gesagt, Schwerfälligkeit der individuellen Existenz, die eben vermöge dieser ihrer Schwere noch zu sehr am Boden des empirischen Daseins haftet, um sich auch voll und rein zu den lichten Höhen der willenslosen Erkenntnis, sei es vorübergehend auf dem Gebiete der Kunst, sei es dauernd auf dem der Moral und Metaphysik erheben zu können! Und womit könnte man wohl die Starrheit, wenn man unter ihr das Streben versteht, besser vergleichen, als eben mit dem Streben und Ringen der ganzen Natur nach jenem höchsten und letzten Ziele, ein Streben, welches eben, wenn es dieses erreicht hat, das heisst, wenn es ihm gelungen ist, zur Verneinung zu gelangen, selbst mit dieser am Schlusse offenbar als identisch zusammenfällt!

Dazu kommt ferner, dass Starrheit und Schwere, an sich betrachtet, genau eben solche mit einander unvereinbare Gegensätze sind, wie Verneinung und Bejahung; wo Starrheit herrscht, kann offenbar genau eben so wenig Schwere bestehen, als da, wo Verneinung vorhanden ist, Bejahung.

Im Bauwerk freilich, speziell dem antiken, laufen auf der anderen Seite jene zwei Ideen auch wieder Hand in Hand: Starrheit und Schwere, Streben und Daniederliegen treten hier gleichmässig deutlich hervor, jedoch so, dass vor allen Dingen durch das Vorherrschen der Horizontallinie

die Schwere über die Starrheit das Übergewicht zu haban scheint.

Aber damit hat das antike Bauwerk die allergrösste Ähnlichkeit mit dem natürlichen Menschen: denn auch dieser hat nach Schopenhauer die gleiche Veranlagung zur Bejahung, wie zur Verneinung, jedoch so, dass, solange derselbe noch am empirischen Dasein und seinen Formen durch die Gebundenheit seines Intellektes an dieselben haftet, die Bejahung auf das deutlichste bei ihm zum Vorschein kommt.

Im Gegensatz zu der antiken Baukunst beruht nun das Wesen der Gotik auf einer Überwindung der Schwere durch die Starrheit, indem in ihr durch das Vorherrschen der Vertikallinie die Schwere gleichsam wirkungslos von der Höhe zur Tiefe durch die Pfeiler abgleitet, während umgekehrt die Starrheit, das Streben, kühner und immer höher in der Gestalt der Säule bis zum Spitzbogen des Gewölbes sich erhebend, rein und ohne alle Fesseln sich uns darstellt.

Es ist nun eine der grössten, vielleicht sogar die allergrösste Eigentümlichkeit unseres Philosophen, dass er die gesamte gotische Kunst verwirft, und doch kann man gerade in ihr, ist meine obige Vergleichung richtig, auch eine Veranschaulichung des siegreich ausgefochtenen Kampfes der zwei im Menschen einander widerstreitenden Richtungen, der Bejahung und der Verneinung, zu Gunsten der letzteren verkörpert sehen.

Gerade die von Schopenhauer so verachtete gotische Baukunst müsste demnach von hier aus eigentlich als der Gipfel aller Kunstleistungen verherrlicht werden; denn sie ist gleichsam das vollendete Abbild des höchsten dem Menschen überhaupt nur offen stehenden Zieles, die, soweit es auf diesem Felde überhaupt möglich ist, vollendetste Verkörperung des der Welt entrückten Heiligen.

Und in der That — es ist dies ein Beweis für die Richtigkeit meiner obigen Vergleichung — wer im stande ist, sowohl in das innerste Wesen der Gotik als auch in die innerste Tiefe der Schopenhauerschen Erlösungslehre einzudringen, dem kann die durchgängige Verwandtschaft beider durchaus nicht

entgehen; die Wirkung eines gotischen Bauwerkes auf das beschauende Subjekt ist genau dieselbe als die Wirkung des im Menschen flutenden Prinzipes der Verneinung in seiner Vollendung gedacht.

Wohl niemand ist in den Geist der Gotik so tief eingedrungen wie Goethe, der ja bekanntlich gerade sie zum Gegenstande eingehenden Studiums gemacht hat.

Ich kann es mir nicht versagen, das, was er darüber gesagt hat, hierherzusetzen. Es kommen die Stellen, die ich gleich anführen will, im zweiten und dritten Kapitel des zweiten Teiles seiner „Wahlverwandtschaften“ vor. Da heisst es:

„Sie“ — Ottilie — „stand“ — in einer gotischen Kapelle — „ging hin und wieder, sah und besah; endlich setzte sie sich auf einen der Stühle, und es schien ihr, indem sie auf- und umherblickte, als wenn sie wäre und nicht wäre, als wenn sie sich empfände und nicht empfände, als wenn dies alles vor ihr, sie vor sich selbst verschwinden sollte, und nur als die Sonne das bisher sehr lebhaft beschienene Fenster verliess, erwachte sie vor sich selbst . . . .“

„Durch das hohe Fenster fiel ein ernstes, buntes Licht herein: das Ganze erhielt dadurch einen fremden Ton und bereitete zu einer eigenen Stimmung.“

„Die lebendigen Engelgesichter, die lebhaften Gewänder auf dem blauen Himmelsgrunde erfreuten das Auge, indem ihr stilles, frommes Wesen das Gemüt zur Sammlung berief.“

„Aus allen Gestalten blickte nur das reinste Dasein hervor, alle musste man, wo nicht für edel, doch für gut ansprechen. Heitere Sammlung, willige Anerkennung eines Ehrwürdigen über uns, stille Hingebung in Liebe und Erwartung war auf allen Gesichtern, in allen Gebärden ausgedrückt. Der Greis mit dem kahlen Scheitel, der reichlockige Knabe, der muntere Jüngling, der ernste Mann, der verklärte Heilige, der schwebende Engel; alle schienen selig in einem unschuldigen Genügen, in einem frommen Erwarten. Das Gemeinste, was geschah, hatte einen Zug von himmlischem Leben, und eine gottesdienstliche Handlung schien ganz jeder Natur angemessen.“

„Nach einer solchen Region blicken wohl die meisten wie nach einem verschwundenen goldenen Zeitalter, nach einem verlorenen Paradiese hin.“ —

Man braucht nur diese Sätze langsam vor sich hinzulesen und auf diese Weise die Wirkung eines gotischen Bauwerkes im Geiste auf sein Gemüt ausüben zu lassen, und dabei an das Endziel allen menschlichen Strebens nach Schopenhauer zu denken: an das Phänomen der Heiligkeit — und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die gotische Baukunst genau dieselbe Stimmung erweckt, wie die, welche auch Schopenhauer mit der Darlegung seines Ideales von der rechten Stellung des Menschen zur Welt in seinen Lesern erwecken will: — das Hinschwinden des Individuellen, das sich Auflösen im allgemeinen.

Nach Schopenhauer ist die kontemplative Betrachtung beim Menschen nur eine Vorstufe zu dem seligen Endziel der Verneinung: ein Vorgeschmack der Erlösung; aber nirgends und bei keiner anderen Kunst wird der einzelne von solcher Sehnsucht nach dem ewigen Reiche des Friedens, dem auch er entgegengehen kann, wenn er nur will, ergriffen, als gerade dann, wenn er ein gotisches Baudenkmal betrachtet. Keine andere Kunst ist im stande, den Beschauer in solchem Masse in den weltentrückten Zustand, in dem der Heilige dauernd weilt, zu versetzen, wie gerade die Gotik, in einen Zustand, in welchem die Welt mit all ihrem Leid und all ihrer Angst, all ihrem Weh und all ihrem Schmerz vollständig den Augen entschwunden, die Erde und ihr empirisches Treiben den Blicken gänzlich entrückt ist: eine unermessliche Ferne thut sich dem Geiste auf; ein ganz eigentümlich schwebendes, dem Traume nahe kommendes Gefühl zieht ihn unwillkürlich aufwärts zu den reinen Höhen inniger Andacht: dem Ewigen fühlt man fast greifbar sich nahe — und das Bewusstsein beginnt thatsächlich, im Schlaf — zu verschwinden.

Und doch verwirft der Philosoph die gesamte gotische Kunst, verwirft sie bis zu dem Grade, dass er in ihr kaum noch Schönheit erkennen will, sie geradezu den negativen Pol der Architektur nennt und ihre Gleichsetzung mit der

antiken Baukunst als „barbarische Vermessenheit“[1]) brandmarkt.

Woher diese Inkonsequenz?

Und da muss ich einen rätselhaften Satz aussprechen, er verwirft sie aus denselben Gründen, aus denen er sie hätte verherrlichen müssen.

Gewiss, auch die Gotik zeigt ein Überwinden der Schwere durch die Starrheit, wie das Phänomen der Heiligkeit eine solche der Bejahung durch die Verneinung. Aber ein Erreichen dieses letzten und höchsten Zieles kann ja nach einer anderen Gedankenreihe Schopenhauers nur dem Menschen gelingen. Wodurch diese Überwindung aber beim Menschen herbeigeführt wird, ist seine Fähigkeit zu erkennen. Gerade das aber ist das Wesen der Natur und ihrer Geschöpfe ausschliesslich des Menschen, dass ihr diese Fähigkeit abgeht. Und noch gar die unorganische Natur: sie ist nur das Anfangsstadium des Willens auf seinem Wege zur Erlösung: ihr hat sich ja noch nicht einmal ein Auge geöffnet, von welchem die ganze Welt mit all ihrem Sein abhängig wäre, also dass mit seiner Erlösung auch eine solche der gesamten Erde möglich wäre!

Wenn nun die Gotik es trotzdem unternimmt, in ihren Gebilden diese Überwindung der Schwere durch die Starrheit zur Darstellung zu bringen, so will sie bei dem Material, über das sie allein verfügen kann, geradezu etwas Unmögliches leisten: sie setzt das Willkürliche an die Stelle des Natürlichen, ja, sie verlangt geradezu etwas Ungeheuerliches, etwas Absurdes.

Dazu ferner: die Gotik ist, selbst wenn man meine obigen Ausführungen für richtig hält, doch immer nur eine sinnliche Darstellung der Erlösung, aber nichts mehr.

Die vollendete Erlösung, die vollendete Verneinung des Willens zum Leben, als das letzte und höchste Ziel des Menschen und damit der gesamten Welt, kann aber auch nicht einmal dargestellt und verkörpert werden; denn sie

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 475 ff.

gehört ja überhaupt nicht in dieses Reich der empirischen Existenz der Erscheinung, sondern gehört dem jenseitigen Reiche des Dinges an sich an, welches vollkommen gestaltlos ist.

Will man aber trotzdem jenes letzte und höchste Ziel gestalten, dann kann diese Gestaltung nicht durch eine Vermischung des „Heiligen mit dem Sinnlichen,“ des Dinges an sich mit der Erscheinung geschehen, sondern eine solche Gestaltung ist allein möglich durch echte, wahrhaft moralische Thaten: die Thaten der Gerechtigkeit, der Liebe, der Askese.

Man kann diese Gedanken abschliessen mit den Worten Goethes: „Das Höchste, das Vorzüglichste am Menschen ist gestaltlos, und man soll sich hüten, es anders als in edler That zu gestalten.“ [1])

Schopenhauer verwirft die gotische Baukunst vom Standpunkte der Ideenlehre aus, während er sie vom Standpunkt der metaphysischen Betrachtung auch der Kunst, als eines Hinweises für den Menschen auf den Weg zur Erlösung und einer Darstellung und Verkörperung des Stufenganges des Willens zu ihr, beziehungsweise wenigstens hätte verherrlichen müssen.

So durchkreuzen sich auch hier, ja hier am allerdeutlichsten jene beiden von mir schon oft erwähnten Anschauungsweisen Schopenhauers über die Kunst in der aller augenfälligsten Weise.

Nun ist mir sehr wohl bewusst, dass jene letzteren Ausführungen sich nicht ausdrücklich bei Schopenhauer nachweisen lassen; er selbst begnügt sich vielmehr einfach mit der Thatsache vom Gesichtsfelde der Ideenlehre aus: „Der Kampf der Starrheit mit der Schwere, der Last mit der Stütze ist das einzige und beständige Thema der Architektur“ — und gemessen an diesem Satze ist die Gotik eben einfach abzuthun, und doch glaube ich, dass jene obigen Erörterungen völlig und ganz aus dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie geflossen sind: ich habe versucht, dem

---

[1]) Die Wahlverwandtschaften II, c. 7.

Gange seiner Gedanken, soweit ich ihnen zu folgen vermochte, nachzugehen, und was der Philosoph bei seinem Urteil über die Gotik mehr gefühlt als klar dargestellt hat, nun auch auszusprechen.[1])

Die Kunst ist die Darstellung der Ideen: die Architektur hatte die in der unorganischen Natur erscheinenden niedrigsten Willensobjektivationen, Plastik und Malerei neben den Ideen des Pflanzen- und Tierreiches, wie vor allem auch die Poesie, die Veranschaulichung der Idee des Menschen zu ihrem Thema; der Poesie war es allein möglich, auch in das Innere der Menschennatur einzudringen; die Musik, als die letzte und höchste Kunstleistung, geht noch einen Schritt weiter: ihr Thema sind nicht mehr die Ideen, die Objektivationen des Willens, sondern es ist der Wille selbst, als das Ding an sich.

Sein volles Wesen, auch mit der Möglichkeit sich zu verneinen, zeigt der Wille aber erst im Menschen: die Willensregungen im Menschen darzustellen, ist daher die Hauptaufgabe auch der Musik. Alle Willensrichtungen aber lassen sich in ihm im Prinzip auf zwei einzige zurückführen: auf Willensentzweiung und Willensbefriedigung, auf Unzufriedenheit und Zufriedenheit, und dementsprechend hat auch die Musik nur zwei Grundakkorde: „den dissonanten Septimenakkord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Akkorde zurückzuführen sind“;[2]) Dissonanz und Konsonanz der Töne spiegeln das Leben des Herzens ab, welches zwischen Beunruhigung und Beruhigung in stetem Wechsel sich befindet. Und wie es zwei Grundbestimmungen des Gemütes giebt, Heiterkeit und Betrübnis, so hat auch die Musik zwei allgemeine Tonarten: Dur und Moll — und Willensdrang wie Willenseinheit, Ruhe und Frieden, wie Angst und Not der Menschenseele ist sie gleichmässig zu

---

[1]) Auch dieser ganze Gedankengang, sofern man ihn für richtig zu halten geneigt wäre, kann als ein Beweis dafür angesehen werden, wie nahe unser Philosoph vielfach daran war, die quietistischen Schranken seiner Lehre zu durchbrechen. — (Vergleiche hierzu das im ersten Hauptteil darüber Gesagte.)

[2]) W. a. W. u. V. II, 522.

schildern im stande, wobei die Dynamik ihres Tones die Stärke des in ihm veranschaulichten Wollens zur Darstellung bringt.

Aber ehe der Wille im Menschen sich offenbaren konnte, musste er durch die Mittelstufen der unorganischen Natur, der Pflanzen- und Tierwelt, eilen, und die Musik, als Abdruck des Willens, muss daher auch für jene Stufen ein Analogon bieten: und in der That, wie jene Reihenfolge in vierfacher Abstufung sich aufbaut, so hat auch die Musik vier Grundstimmen, deren jede eine dieser Stufen vertritt: dem Bass entspricht die unorganische Natur, dem Tenor die Pflanzenwelt, dem Alt das Tierreich, und endlich dem Sopran, dem die Melodie zukommt, und welchen jene drei anderen Stimmen nur zu begleiten haben, die höchste Willenserscheinung: der Mensch.

Aber jene Stufen sind zugleich auch die Sprossen auf der Leiter, die der Wille emporsteigt, um zu seinem Ziele, der Erlösung, zu gelangen: und so zeigt auch die Musik in der Folge der Töne uns den Willen, das Weltprinzip, in seinem Streben, wie er im Kampfe mit der in Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Natur, getrieben durch den Rhythmus mit seiner apriorischen Gesetzmässigkeit, sich doch allmählich hindurchringt zu wahrer Harmonie, bis der Ton, der Wille, in den letzten Akkorden leise ausklingend, Ruhe und Frieden, Vergebung und Versöhnung findet.

Die Musik ist demnach nur die grosse, gewaltige Melodie, zu welcher die Welt der Text ist; sie dringt ein in das Wesen, in das Was der Welt: „sie erzählt die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Thaten ist, aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff „Gefühl“ zusammenfasst und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann“;[1] „sie sieht wie Gott nur die Herzen.“[2]

[1] W. a. W. u. V. I, 306 f.
[2] W. a. W. u. V. II, 514.

Aber ihr Bestreben, das Innere der Welt, den Willen und sein Treiben, aufzudecken, teilt sie voll und ganz mit der Philosophie, ja man kann sie geradezu die in Töne umgesetzte Weltweisheit nennen: „gesetzt, es gelänge," so sagt Schopenhauer einmal, „eine vollkommen richtige, vollständige und in das einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, so würde diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein." [1])

Wie nun die Philosophie uns den Willen, das alleinige Thema ihrer Darstellung, von zwei Seiten beleuchtet vor Augen führt: in dem Stande seiner Bejahung und dem seiner Verneinung, so hat auch die Musik die Möglichkeit, die Bejahung wie die Verneinung des Willens in ihren Tönen gleichmässig wiederzuspiegeln: durch ihre heiteren, lustigen Weisen zu jener, durch ihre ernsten, schwermütigen Tonarten zu dieser uns aufzufordern.

Die Wirkung beider Weisen kann man daher fast der von Lustspiel und Tragödie vergleichen; sodass man auf diesem Wege dahin gelangt, jene ersteren Tonarten, entgegen der Ansicht des Philosophen, nach welcher die Musik alle Willensregungen mit gleichem Rechte darzustellen befugt ist, für etwas den wahren Zwecken der Kunst Fremdes zu erklären.

So zeigt sich auch hier ein eigentümliches Variieren und Verschieben der Auffassung einer und derselben Kunstgattung, je nachdem man diese vom Standpunkt der Ideenlehre oder, was ihre Wirkung anlangt, von dem der metaphysischen Betrachtung aus ansieht.

Zwar erklärt Schopenhauer in seinem Hauptwerk,[2]) dass die Musik immer beruhigend und nie erregend auf unser Gemüt einwirke, weil sie Schmerz und Freude nur ganz im allgemeinen, keine einzelne bestimmte Freude, keinen ein-

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 312.

[2]) W. a. W. u. V. I, 308 f.

zelnen bestimmten Schmerz, sondern „die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemütsruhe selbst, gewissermassen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu, darstellt," die Willensbewegungen unmittelbar sinnlich vorführt, sie gleichsam in einem Bilde objektiv erscheinen lässt, sich nicht an unseren Willen, sondern an unseren Intellekt wendet und dadurch ein rein erkennendes Verhalten ermöglicht — aber es ist offenbar einleuchtend, dass man von hier aus dann auch etwa gemalte Speisen und Getränke, welche der Philosoph als den Appetit reizend so scharf verwirft,[1] mit gleichem Rechte entschuldigen könnte; denn schliesslich wollen doch auch sie nur die Ideen von Speise und Trank, nicht diese selbst, also auch nur etwas Allgemeines veranschaulichen; und warum sollten denn gerade sie meinen Willen mehr erregen und daher mit grösserem Rechte aus dem Gebiete der Kunst zu eliminierende Elemente sein, als vielleicht Offenbachsche Musik, ein Marsch, ein Galopp oder eine lustige Polka?

Schopenhauer hat die Unhaltbarkeit jener Ansicht wohl selbst gefühlt, wenigstens bemerken wir in seinem Nebenwerke,[2] dass er hier sehr scharf zwischen den einzelnen Gebieten der Musik unterscheidet. Wie nicht anders zu erwarten bei dem ganzen Geiste seiner Kunstbetrachtung, sieht er in der Sonate und vor allem in der Symphonie und der gesungenen Messe ihren „schönsten Tummelplatz, auf welchem sie ihre Saturnalien feiert," während er über die Militär- und Tanzmusik, ja selbst über die Oper sehr harte Urteile fällt.

Für Schopenhauer ist eben die Musik nicht nur darum die höchste aller Kunstleistungen, weil sie die Darstellung des Willens selbst vor seiner Objektivation in den Ideen zu ihrem alleinigen Thema hat, also das Abbild des Willens, als des Dinges an sich, ist, sondern auch deshalb, weil sie vor

[1]) W. a. W. u. V. I, 245.
[2]) Par. II, 462 ff.

allen anderen Künsten die Fähigkeit besitzt, den Menschen über sich selbst und sein zeitliches Dasein hinauszuversetzen, und ihn dadurch der seligen Empfindung der Ruhe und des Friedens teilhaftig werden zu lassen: ein Vorgeschmack der endgültigen Erlösung.

Aber es ist einleuchtend, dass die Musik diese letztere Wirkung doch nur in ihren besten, auf die Verneinung hinweisenden Leistungen, also namentlich in der Messe, Sonate und Symphonie, auf den Menschen auszuüben vermag: in diesen entrückt sie dann allerdings den Zuhörer dem Irdischen und führt ihn hin bis zu dem unsagbaren Schauen des Ewigen, sie versetzt ihn in Sphären, wo das überströmende Gefühl der Seligkeit als einziges Medium, sich zu äussern, selbst der stammelnden Rede vergisst, und nur der Töne sich bedienen kann; sie vor allen anderen Künsten ist dann imstande, den Menschen von allem Wollen zu befreien, und ihn in die Stimmung der Heiligen zu versetzen, denen, weil sie das wahre Wesen der Welt erkannt, aller Schmerz genommen ist, und denen nur über das Leid fremden Wehes die Thräne rinnt.

Von diesem Gesichtspunkt aus aber kann ich auch hier — um noch einmal darauf zurückzukommen — meine Verwunderung darüber nicht zurückhalten, wie Schopenhauer gerade in der gotischen Kunst etwas dem wahren Wesen derselben Fremdes hat erblicken können. — Wer unbefangen den Dingen gegenübersteht, muss aber sicherlich doch zugeben, dass die Wirkung der Gotik in dem oben von mir geschilderten Sinne genau dieselbe ist, wie die, welche die Musik nach Schopenhauer in ihren höchsten Leistungen in dem Zuhörer erweckt: eine durch und durch musikalische ist.

Wieder war es kein geringerer als Goethe, der diese Verwandtschaft der Baukunst mit der Musik auf das klarste erkannt hat.

„Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden," so sagt er nach Eckermanns Gesprächen,[1] „wo ich die Bau-

[1] Bd. II, 88; in der Reclamschen Ausgabe: Bd. II, 60.

kunst eine erstarrte Musik nenne; und wirklich hat es etwas: die Stimmung, die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe."

Aber Schopenhauer verschliesst sich ausdrücklich dieser Erkenntnis, und zwar thut er dies vom Standpunkte der Ideenlehre aus, ohne von dem Gesichtsfelde der metaphysischen Auffassung der Kunst aus — in dem oben angedeuteten Sinne der Gotik gerecht zu werden.

Er erklärt mit Nachdruck: „Es wäre lächerlich, die beschränkteste und schwächste aller Künste mit der ausgedehntesten und wirksamsten im wesentlichen gleichstellen zu wollen"[1]) — und doch beschreibt er die Wirkung der Musik fast mit denselben oder doch sehr ähnlichen Worten, mit denen Goethe die der Gotik schildert.

„Die Musik," so sagt er,[2]) „wirkt so geisterhebend auf uns, dass uns dünkt, sie rede von anderen und besseren Welten als die unsere ist"; ja, er spricht mit Bewunderung von dem unaussprechlich Innigen aller Musik, „vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes, und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist."[3]) —

Die Musik, so sahen wir, ist die in Töne umgesetzte Philosophie — das Abbild des wahren Wesens und der wahren Beschaffenheit der Welt. Das Leid, die Angst und das Weh derselben wird in ihr vertreten durch die Disharmonien, die Ruhe und der Frieden, der in ihr herrscht, durch die harmonischen Akkorde, die in ihr wiederklingen, und in welche jede Weise am letzten Ende doch ausklingen muss, wenn sie das Gemüt des Zuhörers befriedigen und dasselbe nicht etwa aus seiner kontemplativen Stimmung herausreissen will.

Demnach kann auch die Welt von diesem Gesichtspunkte aus, genau eben so wenig wie die Musik sich nur aus Disharmonien zusammensetzen kann, nicht einzig und allein nur eine Stätte des Leidens sein.

[1]) W. a. W. u. V. II, 519.
[2]) W. a. W. u. V. II, 523.
[3]) W. a. W. u. V. I, 312.

Ich habe bei Besprechung der Schopenhauerschen Ethik darauf hingewiesen, dass der Pessimismus durchaus nicht in dem Masse in der Weltanschauung unseres Philosophen vorherrscht, als man vielfach geglaubt hat, und diese meine Ansicht von dem nur bedingungsweisen Bestehen der Notwendigkeit einer pessimistischen Grundanschauung über die Welt und ihr Wesen, nämlich als der blossen Voraussetzung einer Lehre von der Erlösung, finde ich nunmehr auch direkt bestätigt durch die Auffassung, die Schopenhauer über das Wesen der Musik hegt.

Gewiss, die Musik braucht zu ihrer Wirkung auch der disharmonischen Accorde, aber ihre Harmonien legen ein beredtes Zeugnis davon ab, dass auch auf diese Erde des Leidens, diese Stätte der Angst, der Qual und des Todes ein Schimmer von Frieden, von Glück und Seligkeit, und sei es auch nur aus einer fremden Welt, dem Reiche des Dinges an sich, dem Reiche der Verneinung, herüberleuchtet.

Ja, „wie die musikalischen Disharmonien sich nicht erst in einer zweiten Welt in Harmonien auflösen, so muss auch die Aussöhnung der Widersprüche des Lebens innerhalb e i n e r Wirklichkeit sich vollziehen.“ [1])

So rettet uns Schopenhauer durch seine Identifizierung des Wesens der Musik mit dem der gesamten Welt vor dem Gedanken, dass die Erde ganz und vollständig gefangen sei in den Netzen des Bösen, und dass die Grundanschauung, die man vom Dasein haben kann, einzig und allein nur der Pessimismus sein könne.

Vielmehr steht es also, dass die Weltanschauung des Philosophen sowohl vom Standpunkte seiner Ethik, wie von dem seiner Betrachtung des Wesens der Musik aus auch für den Optimismus Raum und Platz genug übrig lässt. —

Die Philosophie ist für Schopenhauer, so sahen wir, nur die Lehre von der Erlösung; die kontemplative Betrachtung der Kunstwerke nur eine Vorstufe zum seligen Endziel der

---

[1]) Vergleiche hierzu: Friedrich Haacke, „Über den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systemes.“ Bunzlau, 1888. S. 38 f.

Verneinung; die Kunst selbst nur eine Vorhalle seiner Metaphysik; — ja in dieser letzteren Auffassung der Sache kann man vielleicht sogar soweit gehen, das, was der Philosoph über die dramatischen Werke der Inder sagt, nämlich, dass er sie hauptsächlich nur schätze „wegen der sehr belehrenden Erläuterungen und Beläge des religiösen Glaubens, die sie enthalten,“ [1]) — erinnert man sich der im ersten Hauptteile meiner Arbeit ausgeführten Gedanken — geradezu als Motto über seine ganze Kunstbetrachtung zu setzen.

Doch der Mensch ist durch die Beschaffenheit seiner Natur, — durch die Art seines Intellektes in die Fesseln dieser Welt geschlagen, ist vor allem durch die ihm a priori anhaftende Form des Raumes dem Egoismus verfallen, und damit der Sünde. Beseitigt kann dieser Egoismus nur werden durch die Verneinung, vorübergehend aufgehoben werden durch die Kontemplation.

Aber selbst diese Welt der Bejahung könnte nicht bestehen, wenn derselbe sich schrankenlos hier entfalten könnte. Schon hier muss er eingedämmt und gezügelt werden, und diesen Zügel gewährt das Recht und der Staat, — und Schopenhauers Verhältnis zu diesen beiden Gebieten wollen wir nunmehr betrachten.

III.

Schopenhauers Verhältnis zu Recht und Staat.

Schopenhauer geht bei Besprechung zunächst des Rechtes nicht etwa von der vom Staate gegebenen, positiv gesetzten Rechtsordnung aus, sondern macht auch hier seine Metaphysik zur Grundlage all seiner Betrachtungen. [2])

---

[1]) Par. II, 425.

[2]) Bei diesem ganzen Abschnitt ist von vornherein zu bemerken, dass die Ausführungen Schopenhauers über Recht und Staat unzweifelhaft zu den schwächsten Punkten von des Philosophen ganzer Anschauung gehören. Schopenhauer war allerdings auch seiner ganzen Natur nach zu nichts weniger geschaffen, als dazu, den Fragen des Rechtes und des

Es ist höchst charakteristisch für ihn, dass er seiner Ansicht vom Wesen des Menschen, als einer Verkörperung des Egoismus gemäss, nicht vom Begriffe des Rechtes, sondern gerade von dem des Unrechtes hierbei ausgeht.

Als Unrecht aber bezeichnet er jeden Einbruch des voll und ganz ungeteilt im Menschen flutenden Willens zum Leben über die Schranke seiner eigenen Bejahung hinaus in das Bereich einer fremden Willensbejahung. Dieses Einbrechen kann man sich natürlich nicht anders vorstellen, als ein Thun, als ein Handeln; und nur die Abwehr dieses Thuns und Handelns ist das, was der Philosoph unter dem Begriffe „Recht“ zusammenfasst.

Mit dieser Bestimmung aber von Recht und Unrecht sind zwei weitere höchst bezeichnende Merkmale in Schopenhauers Rechtsauffassung sofort gegeben; einmal die negative Bestimmung des Rechtes, die positive gerade des Unrechtes, das andere Mal die Hereinziehung der Begriffe „Recht“ und „Unrecht“, selbst vom juristischen Standpunkte aus betrachtet, in das Gebiet der Moral.

Vom Rechte würde nach Schopenhauer niemals gesprochen werden können, gäbe es kein Unrecht; es ist nur die notwendige Folge des letzteren.

Aber ein Überschreiten der eigenen Willenssphäre zum Schaden der Bejahung eines fremden Willens, also Unrecht, gab es zu allen Zeiten, solange der Mensch existiert. Im Naturzustande, wie jetzt noch in der Tierwelt, war gerade die ungehemmte Bethätigung des eigenen Willens das Natürliche, und damit auch das Unrechtthun und Unrechtleiden. Aber während das Tier, ohne die Fähigkeit der Begriffsbildung an die Gegenwart allein gebunden, keine Möglichkeit besitzt, auf Abwehr dieses Zustandes auch in der Zukunft zu denken, hat der Mensch erkannt, dass zur Minderung der durch das Unrechtthun allen gleichmässigen Leiden „das beste und

---

Staates mit ihrer ganzen Härte sich voll und frei gegenüberstellen zu können. Als Student hat er übrigens, wie Gwinner hervorhebt, juristische Studien fast gar nicht getrieben. (Gwinner, a. a. O. S. 104.)

einzige Mittel sei, allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen dadurch, dass auch alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuss entsagen;" — und dieses „von dem durch den Gebrauch der Vernunft methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmählich vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag oder das Gesetz,"[1]) — das positiv gegebene, juristische Recht.

So ist das Unrecht, welches schon allein dadurch, dass es eine That, ein Handeln, dazu noch das dem natürlichen Menschen ursprünglichste Handeln ist, etwas Positives und Ursprüngliches, während gerade das Recht, sowohl das der natürlichen Abwehr, als auch das positive, durch einen Vertrag, ein Übereinkommen der Menschen gesetzte Recht, das Gesetz, erst die notwendige Folge des Unrechtes, und aus diesem Grunde schon allein etwas Sekundäres, und als blosse defensive Abwehr, etwas Negatives ist.

Aber wenn wir gerade die Natur auch des positiven, vom Staat als Staatsvertrag gesetzten Rechtes, wie es Schopenhauer versteht, näher ins Auge fassen, so ergiebt sich auch von hier aus ein noch weiterer Grund für dessen negative Bestimmung.

Wie es bei dem Philosophen steht, ist es, wie dies schon aus der Auffassung desselben vom Wesen des Unrechts, als der Veranlassung auch des positiven Rechtes, sich ergiebt, also, dass er bei letzterem immer nur an das Strafrecht denkt. Das positive Recht geht in seinen Augen vor allen Dingen davon aus, jedem möglichen Motive zur Ausübung eines Unrechtes immer ein überwiegendes Gegenmotiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Sühne an die Seite zu stellen; es ist entstanden, um das Verbrechen abzuwehren, und droht in seinen Paragraphen Strafe an für alle und jede Überschreitung der eigenen Willenssphäre, als wirksamstes Gegengewicht gegen unerlaubte Handlungen.

Der Mensch ist in seinem Wollen unfrei, für seine Willens-

[1]) W. a. W. u. V. I, 405.

entschliessungen nur an seine Motive gebunden, das operari folgt dem esse mit absoluter Notwendigkeit: die Bildung des esse aber geschieht durch eine vorzeitliche That, auf deren Entscheidung und Ausfall einzuwirken nicht in unserer Macht steht, dazu ist des Menschen Wille ein rastlos und unersättlich nach Befriedigung seiner Begierden strebender, ohne die mindeste Rücksicht auf andere zu nehmen: so haben wir ein bellum omnium contra omnes der einander feindlich gegenüberstehenden Willensobjektivationen, einen Kampf, bei dem wir also nicht einmal hoffen können, dass durch Erziehung, Belehrung, Sitte und Gewohnheit, wenn auch nur langsam, eine Änderung dieser Zustände eintreten könnte; — den verderblichen Folgen dieses Streites kann einzig und allein das Recht, das heisst das Strafrecht mit seiner Gewalt und seinen Zwangsmitteln entgegentreten. Gerade dieses aber trägt, sofern seine Bestimmungen allerdings erst nach positiv begangenem Unrecht in Wirksamkeit treten, wesentlich negativen Charakter, und so kann man auch von hier aus, wie gesagt, einen weiteren Grund dafür finden, dass gerade der Begriff des Rechtes von Schopenhauer negativ bestimmt wird.

Der einzige Zweck des Gesetzes ist Abschreckung vor Beeinträchtigung fremder Rechte; denn „nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur;“ es bezieht sich demnach mit seinen Strafbestimmungen wesentlich auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit, und gerade dadurch ist auch Strafe von Rache unterschieden, dass letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motiviert ist. Aus diesem Grunde verwirft auch Schopenhauer alles ius talionis, als weder moralisch noch juristisch gerechtfertigt; letzteres nicht, weil es die Vergangenheit allein berücksichtigt, ersteres nicht, weil kein Mensch die Befugnis hat, „sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen, und die Missethaten des anderen durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzusuchen, ihm also Busse dafür aufzulegen. Vielmehr wäre dies eine höchst vermessene Anmassung; daher eben das biblische: „Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten.“[1])“

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 411.

Der bestrafte Verbrecher aber ist nicht nur ein Abschreckungsmittel, sondern auch ein Mittel zur Erfüllung des Gesetzes und dadurch zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit, wodurch allein schon der Kantische Satz, „man dürfe den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln,“ als unrichtig und falsch bewiesen wird. —

Das Unrecht ist ein Eindringen in eine fremde Willenssphäre, ein Handeln, eine That, damit aber auch unleugbar eine Äusserung des Willens: ein Wollen, eine Äusserung, welche die innere Beschaffenheit des Thäters hell und klar zu beleuchten imstande ist. Gerade mit dem Willen und seinen Äusserungen, dem Wollen, Thun und Handeln aber, beschäftigt sich die Moral, und insofern auch das Recht als die blosse Abwehr des Unrechts, ohne welches von jenem keine Rede wäre, ein Handeln zur Voraussetzung seiner Existenz hat, kann man es nun auch weiter begreifen, wie Schopenhauer dahin gelangen konnte, sowohl das Recht als auch das Unrecht in das Bereich der Moral zu ziehen, wobei wir unter „Recht“ hier freilich zunächst wenigstens noch nicht das positive, vom Staate gesetzte Recht, sondern nur das Recht im allgemeinen, das einfache Befugnisrecht verstehen dürfen, das heisst die Berechtigung, das gegen mich gerichtete Unrecht zu reprimieren.

Beide, das Unrecht wie das Recht, bestehen für den Menschen in dieser Form selbst noch ehe das durch die Vernunft zustande gebrachte Gesetz, das positive Recht, vorhanden ist, gelten daher für ihn auch unabhängig von seiner Eigenschaft als Staatsbürger. Es sind moralische Bestimmungen, also solche, „welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben,“ [1]) und machen von hier aus betrachtet „die Grundlage und den Gehalt alles dessen aus, was man Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht hiesse,“ bilden also die reine Rechtslehre, ein Kapitel der Moral, ja gerade

[1]) W. a. W. u. V. I, 402.

hier im Naturzustande gelten jene Begriffe als bloss moralische, „zur Selbsterkenntnis des eigenen Willens in jedem.“ [1])

Anders steht es mit dem positiven Rechte; dieses ist im Prinzip, als im wesentlichen nur Strafrecht, einzig und allein nur gesetzt worden um des Leides derer willen, welche durch das Unrecht, durch die Bethätigung des Egoismus anderer gegen sie, eine Einbusse, einen Schaden erlitten haben, um sie in Zukunft davor zu bewahren. Es bezieht sich nicht wie das moralische Recht auf blosses Thun, sondern auf blosses Leiden. Insofern das Leid keine Äusserung des Willens, sondern eine blosse Thatsache, eine Begebenheit ist, hat das Leid selbst, und von hier aus auch das positive Recht, das Gesetz, mit der Moral nicht das geringste zu thun; insofern aber nur die Moral anzugeben vermag, bis zu welcher Grenze jemand in der Bejahung seines eigenen Leibes gehen kann, ohne dass er damit in das Bereich eines fremden Willens eindringt, also Unrecht begeht, muss auch das positive Recht in seinen Bestimmungen über die Strafe für ein solches Eindringen an die Moral sich anlehnen.

Die Staatslehre oder die Gesetzgebung kann „jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist,“ von der Moral „nur borgen, aber einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Grenzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der anderen Seite zu betrachten, als die Grenzen, deren Überschrittenwerden von andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man also andere zurückzutreiben ein Recht hat, daher diese Grenzen nun von der möglicherweise passiven Seite aus durch Gesetze verbollwerkt werden.“ [2])

Recht und Unrecht, ursprünglich moralische Bestimmungen, werden zu juristischen also nur durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung; und nur dann, „wenn die positive

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 403.

[2]) W. a. W. u. V. I, 407.

Gesetzgebung im wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist, und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen lässt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein positives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein. Staat im eigentlichen Sinne des Worts, eine moralisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines positiven Unrechts, ist selbst ein öffentlich zugestandenes, erzwungenes Unrecht.“ [1])

Die Moral hat es mit dem Unrecht t h u n zu schaffen, das positive Recht aber mit dem Unrecht l e i d e n; betrachtet jenes den Willen, so fasst dieses die That allein ins Auge: will jene die böse Gesinnung verhüten, so will dieses die böse That unmöglich machen.

Das positive Recht ist nicht gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen desselben gerichtet. — „Wenn die positive Gesetzgebung ihren Zweck vollkommen erreicht, wird sie dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letzteren Fall wäre es dieser, dass niemand Unrecht thun wollte; im ersteren aber dieser, das niemand Unrecht leiden wollte, und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären.“ [2])

Ist die Moral Moralität herbeizuführen im stande, so kann das positive Recht, das Gesetz, einzig und allein Legalität erzwingen. Die Grund- und Triebfeder der Menschen innerhalb ihrer Schranken sich zu halten, ist auf der Grundlage des positiven Rechtes die Furcht vor Strafe, während die Moral allein den Menschen aus edler Gesinnung heraus dem Unrecht abhold zu machen vermag. Oder anders ausgedrückt: beide wollen innerhalb ein und derselben Sphäre dasselbe: nämlich Gerechtigkeit fördern, aber das juristische Recht hindert den Menschen in das Bereich der fremden Willens-

---

[1]) W. a. W. u. V. I, 409.
[2]) W. a. W. u. V. I, 408.

bejahung einzudringen immer nur dadurch, dass es an dessen Egoismus appelliert, hat daher als Folge seines Wirkens nur die „δικαιοσύνη πάνδημος“ zu verzeichnen, während die Moral ihr Streben in dieser Beziehung auf die Erzeugung der „δικαιοσύνη οὐρανία“ richtet, „welche dem anderen kein Unrecht thut, weil sie nicht will, dass derselbe zu Schaden komme, und dieses, weil sie den Schmerz antizipiert, welcher den Nächsten durch Erleiden des Unrechtes treffen würde, mithin aus Mitleid.“ [1])

Schopenhauer betrachtet das juristische Recht als die Kehrseite der Moral; vielleicht kann man es aber auch, von ihrer beiderseitigen Wirkung aus betrachtet, als eine Vorstufe zu dieser ansehen. Denn die Wirkung des Gesetzes, des juristischen Rechtes, die Erzeugung der „δικαιοσύνη πάνδημος,“ ist, wenngleich auch noch ganz angehörig dem Reiche der Bejahung, als ein überhaupt sich Enthalten der eigenen Willensbefriedigung zu gunsten der eines anderen Individuums, auf der anderen Seite doch auch schon eine Vorstufe auch zur „δικαιοσύνη οὐρανία,“ welche ihrerseits die erste Sprosse auf der Leiter zur Erlösung ist, der erste Schritt auf dem Wege zur Verneinung.

So wird das Recht und damit auch der Staat, wenn auch vollkommen noch angehörig dieser Welt, trotzdem, als eine Voraussetzung der Möglichkeit wenigstens eines sich aufthun Könnens des Weges zur Erlösung, von hier aus sogar von einem gewissen ethischen Schimmer beleuchtet. Denn erst das durch die Wirksamkeit des Gesetzes, also des juristischen, durch den Staat gesetzten Rechtes, herbeigeführte Gefühl der Sicherheit vor einer Störung auf dem Gange zur Erlösung durch Veranlassung eigener Willensbethätigung in der Abwehr des Unrechts, und das daraus entspringende Gefühl der Ruhe ermöglicht es dem Menschen allein, sich wach zu halten, und seine Augen nachdenkend auf die Welt und ihr Getriebe zu richten, um von hier aus durch die Erkenntnis desselben auch den Pfad zu wandeln, der zur Erlösung führt.

---

[1]) Deussen, Die Elemente der Metaphysik, S. 176.

Fassen wir diesen letzteren Gesichtspunkt noch einmal ins Auge, so sehen wir noch deutlicher als bisher, warum Schopenhauer auch das positive, juristische Recht negativ bestimmt hat: die Wirkung desselben: die Gerechtigkeit, das sich Enthalten eigener Willensbethätigung, welche zum Schaden anderer führen könnte, ist offenbar nur eine negative Tugend, eine wenngleich nur mögliche Vorhalle der auch ihrerseits — negativen Charakter tragenden Verneinung.

Im Gegensatz dazu ist dann gerade das Unrecht eine deutliche Kundgebung der Bejahung, eines Wollens, eines Strebens, und kann von diesem Gesichtspunkte aus, wie diese selbst, daher auch nur einzig und allein positiv bestimmt werden.

Alles noch einmal kurz zusammengefasst, müssen wir sagen, dass die grösste Eigentümlichkeit Schopenhauers in dieser Beziehung diese ist, dass er völlig von jeder positiv gegebenen Rechtsordnung abstrahiert, und — wozu allerdings der Sprachgebrauch ihn veranlasst hat — die Begriffe „Recht" und „Berechtigung", die Vorstellungen von moralischem und juristischem Recht und Unrecht vielfach ohne strenge Scheidung gebraucht, ein Verfahren, durch welches das klare Verständnis gerade dieses Teiles der Weltanschauung unseres Philosophen äusserst erschwert wird.

Bei der Bestimmung des Wesens vom Unrecht geht er vom Boden seiner Metaphysik aus und glaubt, wie Eduard von Hartmann sehr richtig bemerkt,[1] „aus der laesio, d. h. aus dem moralischen Unrecht das juristische Unrecht und dadurch unmittelbar das ganze Rechtsgebiet ableiten zu können," aber er vergisst, dass nur dann eine That juristisches Unrecht werden kann, wenn durch sie die Verletzung einer positiven Rechtsordnung herbeigeführt wird; dass also in der rechtlichen Welt „jeder Verstoss gegen die Rechtsordnung, also jede Handlung, die in der Satzung verboten ist, und jede Unterlassung einer Handlung, die in ihr geboten ist",[2]) als

[1]) Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1879, S. 510.
[2]) Hartmann, a. a. O. S. 508.

zu bestrafendes Vergehen aufgefasst werden muss, selbst wenn das Thun oder Unterlassen jener Handlung aus den alleredelsten Motiven und aus der allerlautersten Gesinnung heraus entsprungen ist.

Gerade darauf beruht der tragische Konflikt von Recht und Moral, für welchen Schopenhauer freilich nicht das geringste Verständnis beweist.

Und ebenso ist von seinem Standpunkte aus auch jeder Konflikt von Recht und Rechtsbewusstsein ausgeschlossen. Denn um diesen zu verstehen, muss man auch hier wieder die positive und formale Natur allen Rechtes kennen und wissen, dass Recht in juristischem Sinne immer nur in einer ganz bestimmten Fassung genau fixiert vorhanden sein kann, und nur insoweit von dem Rechte einer Person gesprochen werden darf, als das, was sie vertritt, sich unter jene allgemeine Rechtssätze subsumieren lässt.

Auf der anderen Seite kann auch nur dann von einem Konflikt von Recht und Rechtsbewusstsein die Rede sein, wenn man der Überzeugung lebt, dass das Recht, „als die von der Obrigkeit gesetzte Norm des Verkehrs,“ genau ebenso einer Fortbildung fähig ist, als die menschlichen Verhältnisse, die es zu regeln und näher zu bestimmen die Aufgabe hat, ihrerseits selbst wieder, dass aber trotzdem Fälle eintreten können, wo veränderten Verhältnissen, bei der positiv fixierten Natur allen Rechtes, eine veränderte Rechtsgrundlage noch nicht entspricht.[1])

Aber bei Schopenhauer fehlt offenbar diese Überzeugung; denn wenn er annimmt, dass einerseits das positive Recht, das Gesetz, überhaupt immer nur ein Zügel für den grenzenlosen Egoismus der Menschen ist, auf der anderen Seite aber ausdrücklich, wie wir dies noch später sehen werden, jede

---

[1]) Goethe: „Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage;
Weh dir, dass du ein Enkel bist!“ —

Entwicklung der Menschen und ihrer Verhältnisse ablehnt, so bleibt eben das Recht immer nur jenes Gegenmotiv, bleiben die Menschen immer nur Menschen, Menschen in Schopenhauerschem Sinne, das heisst rastlos wollende und damit eben durch das Recht einzuschränkende Wesen.

Auf dem Boden der Anschauung unseres Philosophen kann man bei der Abstrahierung desselben von jeder positiv formalen Rechtsgrundlage eine Erklärung von der zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen auch verschiedenen Auffassung speziell des Unrechts, auch von juristischem Standpunkte aus, nur geben durch eine verschiedene Auffassung der Sphäre des fremden Egoismus, in deren Einbruch eben das Unrecht besteht. Denn da die Anerkennung derselben mit Rücksicht auf die eigentümlichen Verhältnisse und Umstände eines jeden Volkes eine verschiedene sein kann, so kann damit auch der Begriff des Unrechts ein konventioneller werden „Daher je nach Zeit, Land und persönlicher Auffassung des Thäters eine That für einen Beweis von Edelmut und Opferwilligkeit gelten muss, welche unter anderen Umständen als ein schweres Verbrechen anzurechnen sein würde.“ [1])

Aber auch hier ist es das eigentümliche, dass man dabei vom positiven Rechtsboden abstrahieren und auf den Standpunkt der Moral übergehen, die Gesinnung betrachten, anstatt dass man die That, das Überschreiten der Rechtsschranke, ohne nach jener zu fragen, allein ins Auge fassen, dass man anstatt vom Recht vom Unrecht ausgehen müsste, weil dieses allein für Schopenhauer vom Gesichtsfelde seiner Metaphysik aus das Primäre ist, ohne welches von jenem keine Rede wäre.

Gehen wir jetzt noch näher auch auf die Stellung Schopenhauers zum Staate ein, so ist mit dem Obigen eigentlich auch schon diese mitbesprochen. Denn im wesentlichen ist für den Philosophen der Staat weiter nichts, als nur der Handhaber des positiven Gesetzes, dieses Zügels und Gegenmotives

---

[1]) Deussen, Die Elemente der Metaphysik, S. 155.

gegen den grenzenlosen Egoismus der Menschen: nur eine Schutzanstalt gegen das Unrecht.

Gerade aus dieser Bestimmung von dem Wesen und dem Zwecke des Staates aber lassen sich eine ganze Reihe von Eigentümlichkeiten ableiten, welche Schopenhauer bei seiner Ansicht über diese Dinge vertritt: zunächst die, dass er an nicht wenigen Stellen seiner Schriften auch die Religion in den Bereich des Staates hineinzuziehen versucht. Denn ist es wirklich so, kann man sich den Egoismus, den einzuschränken der Staat allein bestimmt ist, nicht gross genug denken, dann kann man offenbar auch die Macht, die dazu gehört, sich nicht gewaltig genug vorstellen.

Schopenhauer kann sich nicht genug thun, die furchtbare Selbstsucht der Menschen zu schildern: er vergleicht sie häufig mit reissenden Tieren, mit Tigern, die immer nur darauf ausgehen, ihren eigenen Willen auf Kosten der anderen doch offenbar gleichberechtigten Willensobjektivationen zu bejahen. — Einen so ungeheuren Egoismus zu zügeln reichen die realen Mittel der Staatsgewalt als solche allein nicht aus: um sich als feststehend begründet zu betrachten muss der Staat die Möglichkeit besitzen, nicht nur im Diesseits, sondern auch durch den Hinweis auf ein Jenseits durch Furcht die Menschen im Zaume zu halten — und der Philosoph ist thatsächlich der Meinung, dass erst „dann das Gebäude der Gesellschaft, der Staat, vollkommen feststehe, wenn ein vollkommen anerkanntes System der Metaphysik," also eine Religion, „ihm zur Unterlage dient." [1]) —

Hat der Staat seine Existenz nur der Gewährung von Schutz für den einzelnen zu verdanken, so kann man sich offenbar die Möglichkeit wenigstens denken, dass es einst einen Zustand gegeben habe, wo jeder einzelne sich stark genug gefühlt hat, seine Rechte selbst zu vertreten, und es daher eines Staates nicht bedurfte, der eben erst durch die Unzuträglichkeit dieses Zustandes mit der durch die Vernunft

---

[1]) Par. II, 368.

bedingten Setzung eines positiven Rechtes, durch einen Vertrag, ins Leben gerufen wurde, um den Egoismus einzuschränken.

Nun ist aber nach dem ganzen Geiste der Schopenhauerschen Philosophie gerade dieser Egoismus das zu Bekämpfende im Menschen; die Aufgabe des Willens und damit Wollens und Strebens das höchste Ziel, dem alle Menschen ohne Ausnahme unablässig zustreben sollen: das höchste Ideal ihres Lebens. Gelänge dies nun wirklich einmal, könnte man sich thatsächlich einen Zustand denken, wo aus edler Gesinnung heraus „Gerechtigkeit die allgemeine Tugend wäre,“ dann wäre offenbar mit der Ausrottung des Egoismus auch die Möglichkeit des Bestehens eines Staates selbst geschwunden — und Anfang und Zielpunkt der menschlichen Entwicklung wäre somit nach Schopenhauer ein Zustand, in welchem es keinen Staat gäbe.

Und ferner: Bei der Auffassung, die der Philosoph über das Wesen und den Zweck des Staates, als einzig und allein nur einer Schutzanstalt gegen das Unrecht, besitzt, ist es offenbar gar nicht einzusehen, wieso es kommt, dass es eine Mehrheit von einander unabhängiger Staaten giebt; und in der That erfahren wir über die Notwendigkeit dieses Zusammenbestehens bei Schopenhauer kein Wort. Immer wird, wo er über den Staat spricht, nur von ihm schlechtweg gesprochen: nie finden wir bei ihm ein Bewusstsein davon, dass verschiedene Völker auch verschiedene Staaten bilden müssen, je nach den verschiedenen Bedingungen, die sie zum Volke gemacht haben, und der Verschiedenheit ihrer Geschichte, als deren Produkt sie aufzufassen sind. Ja, nimmt man es genau mit seiner Theorie, so müsste man eigentlich dahin geführt werden, zu glauben, nach Schopenheuer seien sogar die von einander getrennten einzelnen Staaten direkt aufzuheben.

Der Philosoph findet sich mit der Thatsache des Zusammenbestehens verschiedener Staaten neben einander eben einfach ab; wo er aber genötigt ist, ausdrücklich ein solches zu erörtern, so vor allen Dingen da, wo er über den Krieg handelt, spricht er von dem einzelnen Staate einem anderen

gegenüber fast genau so, wie es es thut, wenn er das Verhältnis einer einzelnen Person zu einer anderen behandelt. Wie bei dieser der Egoismus die Grund- und Triebfeder all seines Handelns nach aussen ist, so auch beim Staat, der es denn dieser ganzen Theorie nach auch für unbedenklich hält, seine Willenssphäre über die des anderen Staates bei jeder sich ihm dazu bietenden Gelegenheit auszudehnen: ein Bestreben, welches eben dann in dieser Form den Krieg ausmacht. [1])

Überlegt man sich diese Deduktion, so müsste man eigentlich, erinnert man sich dessen, dass gerade durch ganz ähnliche Verhältnisse die Notwendigkeit des einzelnen Staates sich kund gegeben hat, verlangen, dass zur Abwendung dieser Gefahren, die offenbar um so grösser sind, als der Staat durch seine Macht auch mehr Schaden anzurichten vermag, als es der einzelne kann, auch die einzelnen Staaten analog, wie es einst die einzelnen Menschen gethan haben, einen Vertrag schliessen, um über sich selbst wieder einen anderen neuen Staat zu errichten, mit der Gewalt bekleidet, ihrem Egoismus zu wehren. Die einzelnen Staaten müssten dadurch unleugbar verschwinden; aber damit stände man offenbar vor einem Absurdum.

Dazu endlich: Nach Schopenhauer ist der Mensch seinen Egoismus dadurch zu ertöten imstande, dass er in aller Kreatur, speziell in allen anderen Menschen sich selbst er-

---

[1]) Par. II, 480: „Die Geschichte von einem Ende zum anderen erzählt von lauter Kriegen, und dasselbe Thema ist der Gegenstand aller ältesten Bildwerke, wie auch der neuesten. Der Ursprung alles Krieges aber ist Diebesgelüst: daher Voltaire mit Recht sagt: „dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler.“ Sobald nämlich ein Volk einen Überschuss von Kräften spürt, fällt es über die Nachbarn her, um statt von seiner eigenen Arbeit zu leben, den Ertrag der ihrigen, sei es bloss den jetzt vorhandenen, oder auch dazu noch den künftigen, indem es sie unterjocht, sich anzueignen. Das giebt den Stoff zur Weltgeschichte und ihren Heldenthaten. Besonders sollte in französischen Diktionären unter „gloire“ zuerst der artistische und litterarische Ruhm abgehandelt werden, und dann bei „gloire militaire“ bloss stehen: „voyez butin.“ — Vergleiche auch: W. a. W. u. V. I, 413 f.

kennt und das „tat twam asi, und das bist du“ vernimmt. Was sollte nun auch die Staaten, wenn auch sie nur dem Egoismus dienende, schroff einander gegenüberstehende Gebilde sind, daran hindern, auch ihrerseits in jedem der anderen Staaten ihr eigenes Ich zu erkennen, und die Schranken, die sie scheiden, zu durchbrechen?

Geschähe dies aber wirklich, dann bedürfte es offenbar gar keines Staates mehr: der Egoismus wäre ja eben beseitigt — und damit bin ich zu demselben Resultate gelangt, das ich schon oben ausgesprochen habe, nämlich dem, dass der Zielpunkt der Schopenhauerschen Lehre auf die Möglichkeit hindeutet, des Staates ganz entbehren zu können: die Eris hätte dann im Innern wie im Äussern als Streit der Individuen gegen einander wie auch als Krieg der Völker gegen Völker ihren letzten Kampf schon längst geschlagen: der Zustand des ewigen Friedens, von dem auch Schopenhauer träumt, wäre hereingebrochen: die „innerhalb der Staaten verdrängte Maxime des Rechtes des Stärkeren wäre damit auch in dem Verhältnis von Staat zu Staat beseitigt.“ [1])

---

[1]) Dass auch Schopenhauer vom ewigen Frieden träumen musste, liegt bei der Beschaffenheit seines letzten und höchsten Zieles in der Natur der Sache. — Der erste Schriftsteller, welcher das Thema des ewigen Friedens wissenschaftlich behandelte, war bekanntlich der Abbé Charles Irenée de St. Pierre in seinem „Projet de paix perpétuelle entre les potentats de l'Europe“ (1713). Dass auch Kant einen Entwurf zum ewigen Frieden schrieb, (1795) braucht wohl kaum noch besonders erwähnt zu werden.

Dagegen Moltke: „Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner Traum! Der Krieg ist ein Element der von Gott eingesetzten Weltordnung. Die edelsten Tugenden des Menschen entwickeln sich darin: Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit. . . . Ohne den Krieg würde die Welt versumpfen und sich in Materialismus verlieren.“ — (Brief des Grafen Moltke an den Professor Bluntschli in Heidelberg; zuerst gedruckt in der „Revue de droit international;“ zitiert nach Bluntschli, Kleine gesammelte Schriften Bd. II, S. 271 ff.). Vergleiche auch: Holtzendorff: Handbuch des Völkerrechts IV. Bd. S. 195 ff, und R. von Mohls Verzeichnis der Friedenslitteratur in seiner Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften. Erlangen 1855. Bd. I, S. 440.

Ist nach Schopenhauer diese ganze Welt mit all ihren Erscheinungen, Einrichtungen und Verhältnissen das Aufzuhebende, das zu Verneinende, so ist darunter natürlich auch der Staat mit umfasst.

Der Staat ist nur eine Schutzanstalt gegen das Unrecht; er ist aus einem sich wohl verstehenden, methodisch verfahrenden Egoismus hervorgegangen und dient diesem allein; dieser Egoismus aber ist gerade das zu bekämpfende, das sündhafte Prinzip der Welt — und so kann auch natürlich von einer Sittlichkeit des Staates keine Rede sein.

Was er im günstigsten Falle mit seinen Zwangsmitteln, den Bestimmungen des positiven Rechtes, des Gesetzes, erreichen kann, ist, wie wir gesehen haben, die Legalität, aber niemals die Moralität — und von hier aus begreift es sich, wie der Philosoph gerade im Staate nur „eine wahre Parodie, eine Satire auf das Moralgesetz“ [1]) finden konnte.

Schopenhauer kann, befangen in den Anschauungen seiner Metaphysik, die er für die allein richtigen hält, dem Staate ein selbstständiges, von allen fremden Regeln unabhängiges Dasein nicht zusprechen und ihm Gesetze eigener Existenz nicht zusichern.

Ja, in einer denkwürdigen Stelle seines Nachlasses [2]) finden wir ausdrücklich die auch von ihm acceptierte Bemerkung, dass „nach der allerstrengsten erhabensten Tugendlehre“ — gemeint ist offenbar die christliche — „Strafe und Staat überhaupt nicht erlaubt sind, weil der Zweck beider etwas ist, das unser Zweck nicht sein soll, und dessen Beförderung vielleicht unsern einzigen Zweck stört. Dahin deuten die Aussprüche: „Rechtet einer mit dir um den Mantel, so gieb ihm auch den Rock!“ und: „Schlägt dich einer auf den rechten Backen, so halte auch den linken hin“ und jenes: „Mein ist die Rache.““ —

„Man spricht dagegen: dann werden die Tugendhaften

---

[1]) Nachlass S. 376 und 143.

[2]) S. 151 f.

vertilgt werden, und die Erde bloss der Tummelplatz der Bosheit sein. — Vielleicht, aber ist das ein Übel? Geht uns das an?" —

Der Staat und die Förderung seiner Interessen kann als sittlich nicht anerkannt werden, weil er das hohe Ziel unseres Daseins durch das Verlangen der Bethätigung unserer Willenskräfte in seinen Diensten den Augen ganz entrückt — und doch, wir sahen es, dadurch dass er doch immerhin zur Gerechtigkeit hinleitet, erhält auch er, wenn nichts weiter, so doch wenigstens einen ethischen Schimmer. —

Um die Erörterungen, die Schopenhauer über das Wesen des Staates bietet, abzuschliessen, bleibt mir nur noch eine Frage zu erledigen übrig, nämlich die, welcher Verfassungsform unser Philosoph zuneigt.

Und da kann es denn in dieser Beziehung keinem Zweifel unterworfen sein, dass er der erblichen Monarchie den Vorzug vor allen übrigen Staatsverfassungen einräumt. Aber die Gründe, aus denen heraus er dies thut, und die ganze Art und Weise, mit welcher er diese Staatsform behandelt, sind für ihn höchst charakteristisch.

Der Staat ist nur die Schutzanstalt gegen das Unrecht und richtet als solche seine Thätigkeit nach aussen gegen den Feind, nach innen gegen das Verbrechen. Aber die Machtvollkommenheit, die zur wirksamen Verschaffung des Schutzes der einzelnen Staatsbürger nötig ist, in Menschenhände gelegt, macht auch einen Schutz eben „gegen den Beschützer, d. h. gegen den oder die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat,"[1]) zur Notwendigkeit, damit derselbe seine Gewalt nicht etwa zum Verderben seiner Untergebenen verwende.

Dieser Schutz aber besteht nach Schopenhauer nicht etwa in der Festsetzung gewisser Grenzen der rechtlichen Befugnis des Beschützers, sondern einzig und allein darin, dass man an dessen Egoismus appelliert und sein persönliches Wohl mit dem des Landes unzertrennlich verbindet, sodass ein Ein-

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 683.

dringen seinerseits in die Willenssphäre seiner Unterthanen auch ein solches in die seiner selbst bedingt, wovon ihn dann die Rücksicht auf seinen persönlichen Vorteil abhalten wird — und gerade darauf beruht eben der Vorzug der erblichen Monarchie vor allen anderen Staatsverfassungen, weil hier allein das Wohl nicht nur des einzelnen Herrschers, sondern auch das seiner ganzen Familie mit unlöslichen Banden an das Gedeihen des Reiches und seiner Bürger geknüpft ist — und aus demselben Grunde kann auch der Schutz des Landes nach innen und aussen am sichersten nur durch einen erblichen Monarchen verwirklicht werden; denn die Vernachlässigung dieses Schutzes von seiten des Herrschers hat auch eine solche seines eigenen Wohles zur Folge, während die wirksame Ausübung desselben auch seine eigene Stellung zu befestigen im stande ist.

Dazu ferner: Es ist der Egoismus, den es im Staate zu bekämpfen gilt, und den zu bekämpfen einem um so leichter wird, je mehr man selbst von ihm sich frei fühlt.

Nun kann sich der Egoismus nach Schopenhauer nur immer in einem Wollen, einem Streben nach etwas, das man noch nicht besitzt, äussern. Könnte man dieses los werden, so würde damit offenbar auch jener verschwunden sein. Könnte man sich also einen Menschen denken, der alles hätte, was er begehrt, also dass es für seinen Willen keine Sphäre mehr gäbe, darauf er sein Streben, sein Wollen richten könnte, so würde damit natürlich ein solcher Mann auch seines Egoismus entledigt sein. Nun beruht aber Schopenhauers Meinung nach gerade darauf der Vorzug der Monarchie vor allen anderen Staatsformen, dass ihr Oberhaupt, der Herrscher, auf künstliche Weise dadurch allen Egoismus entkleidet wird, dass man ihm alles giebt, wonach er verlangt, und daher ist vor allen anderen gerade der Monarch im stande, seiner Unterthanen Wohl zu fördern, weil er von allem persönlichen Willensdrange befreit ist; dadurch, dass der Monarch alles besitzt, wonach er nur immer begehren könnte, hat er auch keine Veranlassung, in die Willenssphäre seiner Unterthanen einzubrechen.

„Es muss einer so hoch gestellt werden,“ sagt Schopenhauer,[1] „ihm so viel Macht, Reichtum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden, dass ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt: wodurch der ihm, wie jedem einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben, und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der blossen Präsidentur unterscheidet. Daher muss sie auch erblich, nicht wählbar sein: teils damit keiner im König seinesgleichen sehen könne, teils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, dass er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz eines ist.“

Dadurch aber, dass der Monarch dieser Auffassung nach dem Bereiche des Wollens und damit der Sünde entrückt ist, kommt er in dieser Beziehung fast dem Heiligen nahe, und doch sind beide so himmelweit von einander verschieden, wie etwa der christliche oder indische Büsser von dem Ideal des stoischen Weisen: „die Ähnlichkeit liegt nur in den Wirkungen, nicht der Ursache“; die Willenslosigkeit des Monarchen ist bedingt durch einen Egoismus par excellence von seiten der von ihm Beschützten, ist herbeigeführt durch „die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, im wahren und echten Sinne des Wortes,“ sie ist „der höchste Gipfel, zu dem ein Mensch durch den blossen Gebrauch der Vernunft,“[2] der Fähigkeit der Begriffsbildung, von seiten seiner Mitmenschen gelangen kann — während der Grund für die Willenslosigkeit beim Heiligen die reine, interesselose Erkenntnis ist; beruht das Wesen des Monarchen auf einer Welt v e r kennung, so beruht das des Heiligen auf einer Welt-e r kennung; ist der Monarch eine Figur der W e l t e r h a l t u n g,

[1]) W. a. W. u. V. II. 683 f.
[2]) W. a. W. u. V. I, 103.

so ist der Heilige die lebendige Verkörperung der W e l t ü b e r w i n d u n g.

Von einer sittlichen Anerkennung also der Monarchie und damit des Staates überhaupt — eine Folgerung, die sich ergiebt, wenn man bedenkt, dass ja gerade sie die beste aller nur denkbaren Staatsformen ist — kann daher auch von hier aus natürlich keine Rede sein; denn die Monarchie fällt auch von diesem Gesichtspunkte aus völlig und ganz — in das Bereich der Bejahung.

Es ist Schopenhauers Grundirrtum, zu meinen, dass sich nur von dem Boden seiner Metaphysik aus die ganze Welt begreifen lasse, anstatt dass er zu der Erkenntnis hätte gelangen müssen, dass verschiedene Gebiete des menschlichen Lebens auch verschiedenen — eigenen Gesetzen zu folgen haben, und dass speziell die Verhältnisse des Staates eben nur dann richtig beurteilt werden können, wenn man vom positiv rechtlichen Standpunkte eben so sehr, wie vom historisch gewordenen ausgeht.

Aber die ganze Beweisführung Schopenhauers für den Vorzug der Monarchie vor allen übrigen Staatsformen ist auch von rein psychologischem Standpunkt aus nicht richtig. Denn sie beruht einzig und allein auf der völlig unberechtigten Voraussetzung der absoluten Gleichheit aller Menschen und einer Verkennung aller Seelenmächte in ihrem Gemüte. Ja, diese Ausführungen können offenbar in einem vollkommen unbeschränkten Despoten genau eben so gut ihre Verwirklichung erhalten, als in dem gerechten und milden Herrscher, wie er dem Philosophen als sein Ideal vor Augen schwebt; denn wer ist im stande zu sagen, wo die Grenzen des Strebens nach Befriedigung des Egoismus eines Menschen ihren Abschluss finden und ihr Ende erreichen?

Doch bleiben wir noch einen Augenblick bei der Auffassung, die Schopenhauer über das Staatsoberhaupt besitzt, stehen. Wir sahen, wie er der Monarchie den Vorzug vor allen anderen Staatsformen einräumt, weil bei ihr allein der Herrscher, der Beschützer, — auf welche Weise ist für die folgende Deduktion ganz gleichgültig — soweit es überhaupt

möglich ist auf dem Felde der Bejahung, allen Egoismus entkleidet und demgemäss befähigt ist, „Gerechtigkeit zu üben."

Nehmen wir nun noch eine andere Vorstellungsreihe des Gedankenkreises Schopenhauers zu Hülfe, nämlich seine Theorie von der Möglichkeit einer Veredelung des Menschen durch die Geschlechtsverbindung der edelsten Männer mit den intelligentesten Frauen, eine Theorie, die auf den bekannten Satz des Philosophen zurückweist, dass der Intellekt von der Mutter, der Wille, der Charakter vom Vater auf das Kind übergeht, — so könnte man es ja für möglich halten, dass auch auf diese Weise mit der Zeit eine Anzahl in jeder Beziehung tüchtiger Männer heranwüchse, die geeignet wären, in vorurteilsloser, freier Art das schwere Amt der Zügelung des Egoismus ihrer Mitmenschen zu übernehmen, von dem sie selbst schon durch ihre blosse Geburt, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, mehr oder weniger befreit wären.

Schwerlich würde ich diese Ansicht hier im Texte vorgebracht haben, hätte mich nicht Schopenhauer selbst darauf geführt. In einer höchst merkwürdigen Stelle seiner Parerga[1]) erklärt er nämlich ausdrücklich: „Will man utopische Pläne, so sage ich: die einzige Lösung des Problems wäre die Despotie der Weisen und Edelen einer echten Aristokratie, eines echten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation durch Vermählung der edelmütigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist mein Utopien und meine Republik des Platon."

Ginge man aber einmal erst soweit, dann könnte man offenbar auch noch weiter gehen und auf eine ganz analoge Weise die Ausdehnung der Herrschaft auf immer mehr Glieder deduzieren, bis man auf solche Art wiederum zu der schon oben besprochenen Ansicht zurückkehrte, dass damit, weil der Egoismus, der alleinige Grund des Staates, hierdurch allmählich aufgehoben würde, auch der Staat selbst mitverschwinden müsste.

---

[1]) II, 273.

Allein selbst diese Theorie, die ja Schopenhauer selbst, und dies mit Recht, als eine Utopie bezeichnet, würde doch immer, selbst als real gedacht, nicht eine Aristokratie, sondern eine absolute Monarchie zur Folge haben. Denn gesetzt auch den Fall, es gelänge auf die oben angedeutete Weise eine solche Aristokratie zu schaffen: ganz wäre in ihren Leitern der Egoismus nicht ertötet; sie würde in diesen aus einer Anzahl raumerfüllender und damit eben egoistischer Wesen bestehen, und wenn auch nur zwei an ihrer Spitze ständen: das Unterscheiden von Ich und nicht-Ich und deren Willenssphären würde unerbittlich zu jener ersteren Staatsauffassung forttreiben: — die Aristokratie zur absoluten Monarchie werden, in welcher allein der Egoismus im Beschützer, dem Herrscher, wie wir dies gesehen haben, „gleichsam durch Neutralisation“ vernichtet werden kann. —

Gerade diese Erörterungen aber zeigen uns ein höchst merkwürdiges Moment in Schopenhauers Weltanschauung, nämlich ein eigentümliches, bis in die letzten Konsequenzen hinein forttreibendes Element seiner Lehre, das sich nicht beruhigen kann, bis es nicht die letzten Folgerungen gezogen — und damit sich selbst überstürzt hat.

Von der Auffassung vom Wesen des Staates, als einer blossen Schutzanstalt gegen das Unrecht, ausgehend, wird der Philosoph durch einen strengen Fortschritt seiner Gedanken dazu genötigt, die letzten Konsequenzen dieser Theorie am letzten Ende doch wohl in einem absoluten Despoten zu suchen: von der Ansicht der Möglichkeit einer Überwindung des Egoismus teils durch die Erkenntnis und damit Erlösung, teils durch die natürlichen Ursachen der Zeugung ausgehend, treibt ihn dieselbe unerbittliche Folgerung bis zu der Annahme einer endgültigen Aufhebung des Staates und damit überhaupt allen menschlichen Zusammenlebens. —

IV.

Schopenhauers Verhältnis zur Wissenschaft und zur Geschichte.

Die Philosophie ist die Lehre von der Erlösung; ihr hohes Ziel aber, die Beantwortung der Frage, wie man Befreiung von diesem zeitlichen Dasein erlangen könne, kann sie nur dadurch erreichen, dass sie das Was der Welt, das Weltprinzip, ergründet, von der Erscheinung zum Ding an sich übergeht.

Im Gegensatz zur Philosophie hat die Wissenschaft nicht das Was, sondern einzig und allein das Warum der Dinge zum Gegenstande ihrer Betrachtung. Sie fasst ihre Objekte daher an der Hand des Satzes vom zureichenden Grunde auf, hat zu ihrer absoluten Voraussetzung das Gesetz der Kausalität. Da aber gerade dieses dem Menschen a priori anhaftet, so bedürfen im Grunde genommen ihre Resultate eigentlich gar keines Beweises. Namentlich ist es die Physik — im allerweitesten Sinne des Wortes als Wissenschaft überhaupt, vornehmlich aber doch als Naturwissenschaft verstanden —, welche immer daran erinnert werden muss. Denn gerade sie hat, veranlasst durch ihre Erfolge in der Gegenwart, einen geradezu unleidlichen Stolz und Dünkel bei ihren Vertretern und Anhängern hervorgebracht. Aber „vor dem Throne der Metaphysik ist jede Entdeckung der Physik, und wäre sie die allergrösste, doch nichts weiter, als ein einzelner Fall zu einer Regel, die, weil sie a priori gewiss ist, gar keiner Bestätigung bedarf, nämlich zum Gesetz der Kausalität. Sie zeigt immer nur, dass jenes geheimnisvolle und unergründliche Verhältnis von Ursache und Wirkung seine Anwendung findet, wie in tausend bekannten Fällen, so auch in einem, wo wir es bisher noch nicht kannten. — Das Gesagte gilt von Newtons Entdeckung, von der Entdeckung der Schwere der Luft, der Elektrizität, und des Elektro-

magnetismus, kurz von allem, was Physik je fand und finden wird." [1])

Mit Hülfe jenes Gesetzes nun vermag die Wissenschaft zwar von der Wirkung zur Ursache, von dem Bedingten zu dem Bedingenden zurückzugehen, aber zu einem endgültigen Abschluss ihrer Forschungen kann sie nie gelangen, die Frage nach dem Warum nie völlig erledigen. „Denn das Gesetz der Kausalität ist nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hin gewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört, zu laufen und zu schöpfen." [2])

Daher sind alle Wissenschaften an sich betrachtet selbst auf dem höchsten Gipfel ihrer Entwicklung vollkommen ungenügend; „denn wenn die Physik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüsste, so bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt, d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Rätsel"; [3]) „physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar."

Die Wissenschaft bewegt sich immer nur an der Oberfläche der Welt, ohne in ihre Tiefen einzudringen, sie sieht nur das, was für uns als real vorhanden ist, aber niemals das, was allem Seienden zu Grunde liegt. Mit einem Wort, sie ist an die Erscheinung gefesselt und daher ausser stande, auch hinter das Ding an sich zu kommen. Sowie sie aber thatsächlich einmal so weit gekommen ist, durch ihr ewiges Fragen nach dem Warum dieses selbst zu verlassen, und bei dem Was der Welt anzulangen, geht das Warum selbst in das Was über: wird die Physik zur Metaphysik.

Die recht verstandene Physik daher, weit entfernt, etwa einen Gegensatz zur Metaphysik zu bilden, ist vielmehr nur eine Vorstufe zu dieser. Ja, insofern das Was der Welt auch die Bedingung des Warums derselben ist, ohne welches nicht

[1]) Nachlass, S. 337.

[2]) Über die vierfache Wurzel etc. S. 38.

[3]) Nachlass, S. 299.

nur dieses, sondern überhaupt eine Welt nicht bestände, ist die Metaphysik geradezu die Voraussetzung auch der Physik.

Von hier aus erst lässt es sich begreifen, wie Schopenhauer dazu kommen konnte, zu behaupten, dass die Physik nicht auf eigenen Füssen zu stehen vermöge, „sondern einer Metaphysik bedürfe, sich darauf zu stützen, so vornehm sie auch gegen diese thun mag; denn die physische Erklärung der Welt muss erst noch durch eine metaphysische ergänzt werden, welche den Schlüssel zu allen ihren Prämissen lieferte.“ [1])

Beschäftigt sich die Wissenschaft mit dem Erschienenen, so geht die Philosophie noch einen Schritt weiter und sucht das im Erschienenen Erscheinende zu ergründen. Man darf daher keineswegs etwa glauben, dass mit dem Fortschritt der Wissenschaft die Metaphysik allmählich als entbehrlich anzusehen wäre, vielmehr wird umgekehrt dadurch das Bedürfnis nach einer Metaphysik immer fühlbarer.

„Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Grösse, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches stark und unvertilgbar dem physischen auf dem Fusse folgt.“ [2])

Auf der anderen Seite ist es freilich richtig, dass ebensowenig wie die Wissenschaft ohne Philosophie, so auch diese nicht ohne die Wissenschaft auskommen kann. Denn will sie wirklich das wahre Wesen der Welt ergründen, dann darf sie sich nicht einseitig den Resultaten, welche jene ihr bietet, verschliessen, vielmehr steht es also, dass die Philosophie nur auf der Grundlage der Ergebnisse und zwar nicht einzelner, sondern aller Wissenschaften ihr Gebäude aufzuführen im stande ist und in stetem Zusammenhange mit ihnen sich befinden muss.

Die Wissenschaft hat das Recht, mit rücksichtsloser Konsequenz ihre Folgerungen zu ziehen, und jeder muss und kann unbedingt sich ihnen unterwerfen, selbst wenn sie bis zum Materialismus hinführen sollten, aber der einzelne

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 191 f.

[2]) W. a. W. u. V. II, 177. Schop. Von ihm. Über ihn S. 354

darf nie vergessen, dass alle ihre Ergebnisse nur für die Welt der Erscheinung richtig sind, dass es aber ausser dieser noch eine andere giebt, welche der Grund für jene ist, und für welche alle Deduktionen der Physik nicht die mindeste Gültigkeit besitzen. Unabhängig von dieser Erkenntnis freilich führt die von der Metaphysik nicht erleuchtete Wissenschaft, die absolute Physik, nicht nur zum wissenschaftlichen, sondern auch zum moralischen Materialismus und damit zur Aufhebung aller Philosophie und Religion, Ethik und Kunst. Nun aber ist es schon seit Sokrates gerade die Aufgabe der Philosophie gewesen, „die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen“; [1]) denn „die Betrachtung der Welt von der physischen Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, bleibt in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden, indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun,“ [2]) und es ist der „heilloseste, der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, das, was der Glaube als den Antichrist personifiziert hat,“ — wenn man etwa annehmen wollte, „dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe“; [3]) — daher es doch dabei bleibt, dass nur da wahre Wissenschaft anzuerkennen sei, wo solche von der Metaphysik geleitet wird.

Diese ist für Schopenhauer die Grundbedingung allen Wissens ebensosehr, wie sie dessen Abschluss ist, und die Wissenschaft ihrerseits soll eben so gut nur eine Vorbereitung zur Philosophie sein, als sie auf der anderen Seite ihr nur die Bausteine liefern soll zu ihrem Gebäude.

Für den Philosophen ist alles, was er in der ihn umgebenden Natur vorfand, nur der Stoff und das Mittel, um

[1]) W. a. W. u. V. II, 677.
[2]) W. a. W. u. V. II, 676.
[3]) Par. II, 215.

es in einer seinen metaphysischen Ansichten entsprechenden Weise zu verarbeiten: die ganze Fülle der empirischen Thatsachen nur der Beleg für die Richtigkeit seiner Lehre, nur die Explikation seiner ein für allemal feststehenden Grundanschauungen.

Aber es ist einleuchtend, dass er damit allen wissenschaftlichen Disciplinen die Gesetze ihrer selbständigen Entwicklung abschneidet und sie nur insoweit anerkennen kann, als sie dann in ihrer fortgeschritteneren Gestalt nicht etwa in Konflikt treten mit seinen Dogmen.

So sehr daher auch Schopenhauer die Berechtigung, ja die Notwendigkeit der Wissenschaft hervorhebt, so hat sie doch von diesem Gesichtspunkte aus nur einen sehr bedingten Wert für ihn. Das Erkennen bleibt ihm zwar immer das letzte und höchste Ziel des Menschen, aber es ist nicht das Erkennen der Natur- und Menschenwelt, sondern ein Erkennen der Wirksamkeit des göttlichen Prinzipes der Verneinung, um durch dasselbe erlöst zu werden.

Beschäftigt sich die Wissenschaft nur mit der Erscheinung, so sind ihre gesamten Resultate wie diese selbst nur etwas Nichtiges, nur bedingt durch einen Intellekt wie den unsrigen, nur wahr, solange wir diesen brauchen, stabil nur, solange dieser selbst stabil bleibt, aber veränderlich, sobald derselbe durch die fortschreitende metaphysische Erkenntnis auf dem Pfade der Erlösung selbst verändert wird.

Für Schopenhauer sind die Objekte allen Forschens, Natur und Mensch, fast völlig den Augen entrückt; — denn ihre Betrachtung ist verschüttet, und verbleicht vor dem Gedanken des unruhigen Suchens nach Seligkeit. Die Fähigkeit des unbefangenen und interesselosen Erkennens der wirklichen Welt tritt bei ihm zurück hinter der Einsicht, dass „alles Erscheinende nur ein Gleichnis," ja im Grunde genommen überhaupt etwas Nichtiges, etwas nicht sein Sollendes, etwas Böses ist, und dass gerade die Natur und die Betrachtung ihrer wohl geordneten, dem Optimismus Raum gebenden Schönheit ein Fallstrick werden kann, den Menschen abzuhalten von dem letzten und höchsten Ziele.

Mit einem Wort: die Überzeugung, dass die Welt etwas zu Fliehendes, etwas zu Meidendes ist, hat jedes wissenschaftliche Erkennen bei ihm im Keime erstickt. Nur wo man die Natur und den Menschen rein objektiv und ohne alle Hintergedanken mit Liebe und Freudigkeit zu betrachten im stande ist, wird man auch von dem Drange nach der Erkenntnis dieser Dinge angeregt. Aber bei Schopenhauer fehlt offenbar diese Naturfreudigkeit und Interesselosigkeit; denn Natur und Mensch sind ihm immer nur die Entwicklungsphasen des Willens auf seinem Gange zur Erlösung.

Sehr richtig bemerkt Haacke, dass „die mechanisch-mathematische Auffassung der Natur die Anschauung unseres Philosophen fast gar nicht beeinflusst hat, und dass ihm das Verständnis für diejenigen Untersuchungen abging, welche durch Zerlegung in Elemente Erklärungen der vollen, realen Vorgänge zu finden hoffen.“ [1])

Statt des Forschens ist sein Gebiet — die Spekulation; es ist das metaphysische Bedürfnis der Menschen, welches Schopenhauer überhaupt einzig und allein zum Nachdenken über die Natur und die Ordnung der irdischen Dinge treibt: es ist dies seine Einseitigkeit ebensosehr, wie seine Grösse.

Er hat, wie wir dies schon im ersten Hauptteil gesehen haben, die ganze Welt in Trümmer geschlagen, um sie in seinem eigenen Innern wieder aufzubauen: die Selbsterkenntnis war ihm der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Erde, aber auch hier ihm gleichzeitig nur der Weg zur Verneinung: daher sind seine Beobachtungen auch des Seelenlebens des Menschen, so schön sie vielfach auch da im einzelnen sein mögen, wo sie dem Philosophen die Voraussetzungen seiner Lehre zu bieten scheinen, unabhängig von derselben doch nur sehr bedingt als richtig anzuerkennen, und immer nur im Zusammenhange mit seinem metaphysischen Gebäude und auf dessen Grundlage voll und ganz zu verstehen: für Schmerz und Leid der Seele sowie für das Hangen des Herzens am

---

[1]) Friedrich Haacke, Über den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems. Bunzlau, 1888. S. 9.

Bösen hat der Philosoph ein offenes Auge, aber den Frieden und die Ruhe des Gemütes ebenso wie dessen gute Seiten weiss er immer nur in Verbindung mit seinem höchsten metaphysischen Ziele zu schildern.

Die Frage nach der Erlösung steht bei ihm im Mittelpunkt all seines Denkens, und in der Beschreibung der Seligkeit der erlangten Verneinung hat er sein Grösstes geleistet: sein System ist, wenigstens in sprachlicher Beziehung, vielleicht der glänzendste Bau, den die Geschichte der neueren Philosophie aufzuweisen hat.

Seine Stärke liegt in seiner metaphysischen Kraft: er will das Was der Welt ergründen, aber sie soll ihm so, wie sie ist, den Schlüssel dazu liefern, und daher sucht er alles Sein der Welt in seine Gedanken einzureihen; nichts entgeht in dieser Beziehung seinem Scharfsinn; selbst das Kleinste und Unbedeutendste wird in den Kreis seiner Betrachtungen hereingezogen, Dinge, die von seinen Vorgängern unbeachtet, wegen ihrer Geringfügigkeit unberücksichtigt gelassen wurden, werden hier zum Gegenstande oft ausführlicher Erörterungen gemacht; selbst der Aberglaube, die Magie und der animalische Magnetismus müssen dazu dienen, seinen metaphysischen Grundgedanken zu beleuchten.

Für Schopenhauer ist eben die Metaphysik die Grundlage allen Wissens, aber seine Metaphysik selbst ist durch und durch intellektualistisch bedingt. Gerade diese Auffassung aber von ihrem Wesen hat zur notwendigen Folge, dass der Philosoph sich bemühen musste, zu beweisen, dass auch ihre Mittel und Ziele durch den Intellekt aufgefasst und begriffen werden können: natürlich nur durch einen Intellekt wie den unsrigen.

Und in der That, Schopenhauer ist bestrebt, namentlich mit Hülfe seiner Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich das ganze System seiner Ansichten intellektuell so gut wie widerspruchslos aufzubauen.

Er hat durch jene Unterscheidung ein mobiles Element sich geschaffen, das ihn befähigt, dem Realismus eben so gut wie dem Idealismus, ja, selbst dem Materialismus das Wort

zu sprechen, je nachdem es ihm für seine Absichten und Zwecke am besten passt.

Sieht er die Welt mit den Augen der Erscheinung, so ist sie ihm so real, dass nur der Wahnsinn an ihrer Existenz zweifeln kann, während vom Standpunkt des Dinges an sich die ganze Vielheit der Erscheinung in das Nebelmeer des Willens, als des Dinges an sich, zusammensinkt; sieht unser Philosoph sie als Vorstellung allein, so hat er damit sich Raum geschaffen, alles Schöne und Herrliche auf dem Gebiete der Kunst in sein System einzureihen, und sieht er sie endlich nur als den Tummelplatz des Wollens an, so hat er die Möglichheit, dasselbe in seiner ganzen Härte als ein bellum omnium contra omnes zu schildern, als einen Kampf, dessen Existenz freilich selbst wieder nur durch unser Gehirn bedingt ist, der aber doch, solange wir eben dieses gebrauchen müssen, für uns volle Realität besitzt.

Freilich — verliert man sich gänzlich in Schopenhauers Gedankenkreise, dann kann man allerdings vielleicht zugeben, dass hier alle Gegensätze vereint und versöhnt, alle Probleme und Rätsel der Welt definitiv gelöst sind.[1]

Man hat dem Philosophen zwar vielfach schon bei seinen Lebzeiten Widersprüche vorgeworfen, er selbst hat aber dies nie zugeben wollen, sondern Gründe genug gefunden, jene aus dem Wege zu räumen.

Es ist bekannt, dass namentlich eines seiner Dogmen sehr vielen, selbst seinem Erzapostel Frauenstädt schwere Bedenken verursacht hat, nämlich die grosse Frage, wie es denn eigentlich komme, dass, während Schopenhauers Meinung nach auch nur ein einziger Heilige die ganze Welt erlöse, und er thatsäch-

---

[1]) Deussen: „Gelingt es nur erst, den Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus die Natur des Seienden sich ganz und ohne Rest in Verständnis auflöst, so ist zu erwarten, dass von ihm aus gesehen auch alle Offenbarungen der Vergangenheit sich innerlich zusammenschliessen und versöhnen werden.“

„Diesen Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze hat, wie wir glauben, die Menschheit der Hauptsache nach erreicht in dem von Kant begründeten, von Schopenhauer zu Ende gebrachten Idealismus. . . .“ (Deussen, Die Elemente der Metaphysik, Vorrede S. III.)

lich zugesteht: „Dass der Wille zum Leben vom Wollen loskommen kann, bezeugt im Menschen die Askese in Asien und Europa durch Jahrtausende,[1]“ — trotz und alledem die Welt im ganzen immer noch nicht erlöst sei.

„Was nützt es dem Willen,“ so fragt auch Karl Peters,[2] „wenn er sich in einer Erscheinungsform aufhebt, wo er doch in unzählig andern fortexistiert; denn dasselbe Ich, welches hier erlöst wird, leidet ja unausgesetzt in der gesamten übrigen Welt fort?“

Doch Schopenhauer kann sich hier vortrefflich helfen, denn dass mit dem Tode des ersten Heiligen die ganze Welt noch nicht miterlöst zu sein *scheint* — ist eben nur *Schein*, nur *Gehirnfunktion*. Aber, so erhebt sich doch offenbar sofort die weitere Frage, dann ist wohl jene erste Erlösungsthat auch ihrerseits selbst wieder nur Schein? Doch nicht so ganz; denn dass man die unbedingt existierende Möglichkeit einer Erlösung der gesamten Welt durch den einzelnen, in dessen Kopfe ja diese nur einzig und allein ihr Dasein hat, sich nicht anders vorstellen kann als unter einem zeitlichen Vorgange, ist nun die Schuld des menschlichen Intellektes und seiner ihm a priori anhaftenden Formen, und kann daher als Einwand gegen eine Thatsache, die gerade durch eine Aufhebung jener Gebundenheit des Intellektes an Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, nicht angesehen werden.

Und wollte man dann etwa weiter behaupten, dass wenn Leiden zur höchsten Tugend verhilft, zur Askese, dann konsequentermassen das Leidhervorbringen auch gut geheissen zu werden verdiene trotz der entgegenstehenden Forderung des Mitleids, der allgemeinen Menschenliebe, ja, dass im Gegenteil dann gerade eben dieses Mitleid von diesem Gesichtspunkte aus als schlecht zu verwerfen sei, weil es nämlich das Leiden hindert und demgemäss dazu beiträgt, dass der Wille „sich immer fester ins Dasein beisst“, und dass folglich also etwa

[1]) Schop. Von ihm. Über ihn S. 549.

[2]) Karl Peters, Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880, S. 38.

das Verfahren eines asiatischen Tyrannen in wahrerem und tieferem Sinne recht eigentlich moralisch genannt werden müsse — so würde man im Sinne des Philosophen auf diese Einwände gegen den „δεύτερος πλοῦς“ antworten müssen, dass das Anstössige, welches jene Dinge in dieser Form offenbar für uns enthalten, wiederum nur die Erscheinung des Erlösungsprozesses in dieser durch Raum, Zeit und Kausalität bedingten Welt betrifft. Alles, was die Erscheinung anlangt, ist aber überhaupt nicht real. Die Thatsache der Erlösung selbst hingegen, sie mag nun durch die Erkenntnis oder durch Leiden herbeigeführt sein, ist eine solche, die nicht der Erscheinung, sondern dem Reiche des Dinges an sich angehört. Der menschliche Intellekt kann aber mit seinen apriorischen Formen, als der Erscheinung angehörig, nie und nimmermehr das tiefe Dunkel durchdringen, welches einen Vorgang aus einer anderen Welt umhüllt. Darum sind alle jene Einwände des Intellektes gerade gegen die Wirksamkeit des göttlichen Prinzipes der Verneinung in dieser Welt, in welcher Form sie auch immer hier auftreten mag, seien sie auch noch so evident für den Intellekt selber und noch so durchschlagend im Bereiche der Erscheinung, doch, auf Vorgänge aus dem Reiche des Dinges an sich angewandt, als unberechtigt einfach abzuthun.

Man muss sich nämlich immer dabei vor Augen halten, dass es im Prinzip nicht das Leid an sich, sondern die Wirkung des Leidens, die Umwandlung des Inneren ist, welche die Verneinung herbeiführt und damit die Erlösung schafft. Ohne diese Umwandlung kann blosses Leid auch zum Selbstmord führen. Wieso es aber kommt, dass das Leid zwei so verschiedene, ja einander völlig entgegengesetzte Wirkungen im Menschen hervorzubringen vermag, kann der menschliche Intellekt nicht ergründen. Die Verneinung jedenfalls, als Wirkung Leidens, ist ein Vorgang aus dem Reiche des Dinges an sich, — und daher für uns unbegreiflich.

Endlich möchte ich noch auf einen von Schopenhauers Standpunkt aus „angeblichen“ Widerspruch aufmerksam machen. Es war besonders Zeller, welcher diesen stark betont hat,

nämlich den, dass wenn die Welt als Vorstellung nur ein Produkt des Gehirns sei, dann auch das Gehirn selbst wieder nur ein Produkt der Vorstellung sein könne, und dass somit überhaupt nach Schopenhauer kein Erkennen möglich sei.

„Wir befinden uns,“ so sagt Zeller,[1] „in dem greifbaren Zirkel, dass die Vorstellung ein Produkt des Gehirns, und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll“, und er fügt hinzu: „ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das geringste gethan hat.“

Aber Schopenhauer weiss sich auch hier zu helfen; er erklärt ausdrücklich: „Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird, also im Bewusstsein anderer Dinge, mithin sekundär — selbst nur Vorstellung. An sich aber, und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektiviert sich als Gehirn und dessen Funktionen.“[2])

Sofern ich selbst also in meiner eigenen Person, von welcher die Existenz der gesamten Welt abhängig ist, vorstelle, und somit die Welt als Vorstellung begreife, ist mein Gehirn selbst keine Vorstellung, sondern Wille, und nur das Gehirn der anderen mit der übrigen Welt zugleich mitvorgestellten Individuen ist allerdings selbst wieder nur Vorstellung, und als solche wie diese selbst nicht real. —

Schopenhauer ist in der intellektualistischen Auffassung der Welt sich unbedingt treu geblieben: wie der ganze Aufbau seiner Erlösungslehre rein intellektualistisch ist, so hat er auch ihre Dogmen selbst rational zu machen versucht.

Gelungen aber ist dies unserem Philosophen offenbar nicht. Dies leuchtet sofort ein, wenn man etwa die von seinem Standpunkt aus geführten Widerlegungen der oben erörterten Einwände näher ins Auge fasst und diese Dinge ohne seine metaphysische Brille betrachtet.

Schopenhauers Standpunkt ist für den ersten Blick ein transcendentaler, das heisst in des Philosophen Sinne ein solcher,

---

[1]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 885.

[2]) W. a. W. u. V. II, 294. Vergleiche auch schon S. 293 f.

welcher die Dinge an sich unabhängig von den Formen unseres Intellektes betrachtet, ohne aber den Boden der Erfahrung verlassen zu wollen — im Gegensatz zu dem transcendenten, der diese unberücksichtigt lässt. „Die Metaphysik," so sagt er, „reisst sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die blosse Deutung und Auslegung derselben."[1])

Dass wir jedoch noch auf dem Boden der Erfahrung stehen und uns über sie noch nicht hinfortgesetzt haben, wissen wir aber doch offenbar einzig und allein nur durch unseren Intellekt, so wie er eben beschaffen ist, und nur das können wir als der Erfahrung zugänglich betrachten, was wir mit Hülfe unseres Geistes auch begreifen können.

Wenn man nun also gerade die entscheidensten Punkte in Schopenhauers Lehre als für unseren Geist unbegreiflich hinstellen muss, so ist es einleuchtend, dass man in ihnen damit den Boden der Erfahrung verlassen, statt des transcendentalen den transcendenten Standpunkt eingenommen hat.

Des Philosophen Dogmen werden aber dadurch nicht zu Objekten des Wissens, sondern zu Gegenständen des Glaubens, — ja — wenn man seine „Experimentalmetaphysik" ins Auge fasst mit ihrem animalischen Magnetismus, ihrer Magie und ihrem Geistersehen — sogar zu Gegenständen des Aberglaubens.

Schopenhauer bezeichnet sich als den Nachfolger Kants, nennt seine eigene Philosophie ein zu Ende Denken Kantischer Gedanken, heisst sich mit Stolz einen Kantianer, aber dadurch, dass er die Grenze, die Kant in seinem sich Bescheiden gezogen hat, überschritt, dass er den Willen mit dem Ding an sich, welches der Königsberger Weise als schlechterdings unbekannt und für uns unbegreiflich hingestellt hatte, identifiziert und nun rücksichtslos aus dieser Gleichsetzung „die Kantischen Konsequenzen" zog: durch dieses alles, sage ich, hat sich Schopenhauer vom Kantischen Boden und damit auch von dem der Erfahrung losgelöst, den Kantischen transcendentalen Standpunkt zu einem transcendenten gemacht.

[1]) W. a. W. u. V. II, 203.

Dadurch, dass der Philosoph den ganzen Aufstieg bis zu dem letzten und höchsten Ziele durch den Intellekt erfolgen lässt und daher auch die Rationalität seiner Dogmen zu beweisen sich bemühen musste, dringt er von dem, was man weiss, vor bis zu dem, was man glaubt, und von dem, was man glaubt, geht er sogar dazu über, dem Menschen, der ihm zu folgen im stande ist, ein Schauen dessen, was er glaubt, schon in diesem Leben in sichere Aussicht zu stellen.

Bei der Auffassung Schopenhauers von der Natur der Dinge stehen diese alle auf einer gleichen oder doch nur wenig von einander verschiedenen Fläche: die Grenzscheide von Glauben und Wissen, von Fühlen und Denken ist bei ihm bis auf ein Minimum — verschwunden. —

Die Philosophie ist die Lehre von der Erlösung; die Metaphysik die Grundlage allen Wissens; nur das hat Wert, was das Innere der Natur und des Menschenlebens aufzuschliessen im stande ist, während das Äusserliche der Dinge, weil es nicht zu jenem letzten und höchsten Ziele hinzuleiten vermag, nur von sehr untergeordneter Bedeutung ist.

Fassen wir diese Gedanken strenger ins Auge, so sind mit ihren Folgerungen auch die Gesichtspunkte des letzten Abschnittes meiner Arbeit gegeben, zu dem ich mich nunmehr wende, um darin Schopenhauers Verhältnis auch zur Geschichte zu besprechen.

Dass Schopenhauer der Geschichte nicht gerecht werden konnte, ist sofort einleuchtend; in ihr musste er geradezu den Gegenpol und das Widerspiel der Philosophie sehen; denn „während die Geschichte uns lehrt, dass zu jeder Zeit etwas anderes gewesen, ist die Philosophie," wie er sagt, „bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, dass zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird." [1]

Die Geschichte hält die Zeit für etwas Reales und „bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, und Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heisst;" [2]

[1] W. a. W. u. V. II, 504.
[2] W. a. W. u. V. I, 322.

„ihr Stoff ist das einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was einmal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden.“ [2])

Ihr Thema bildet das Geschick der Menschen in ihrem empirischen Dasein; das Wesen derselben aber ist und bleibt immer dasselbe; denn die Menschen sind nichts als wollende und darum strebende und sündigende Erscheinungen, und nur die Art und Form ihres Wollens kann eine verschiedene sein. Wer aber den Grund und das treibende Prinzip desselben kennt, für den ist die Art und Weise seiner Äusserung selbst etwas Gleichgültiges: die Kenntnis eines Abschnittes der Geschichte ist für ihn ausreichend, ihm einen Blick in ihr ganzes Gefüge zu gewähren.

Nicht dem Menschen als einzelner Person, sondern nur der Gesamtheit aller Menschen kann ihr Studium einen Nutzen bringen, welcher dem analog ist, „den die Vernunft dem Individuum“ bietet. Denn erst durch die Kenntnis der Geschichte erlangt die Menschheit ein Verständnis ihrer Gegenwart und Vergangenheit und die Fähigkeit, auch in die Zukunft zu schauen.

Sie ist ein Wissen, aber keine Wissenschaft; denn sie kann das Gewusste nicht unter Art- und Gattungsbegriffe subordinieren, „wodurch sie den Weg zu einer Erkenntnis des Allgemeinen und des Besonderen eröffnete“, sondern sie handelt nur von koordinierten Dingen, die sich nicht zu einem streng einheitlichen Begriffssytem zusammenfassen lassen.

Sie will die äussere Gestaltung des menschlichen Wollens, welches überdies, als ein zeitlicher Vorgang, an sich etwas Nichtiges ist, darstellen, aber selbst dies vermag sie nicht in völliger Totalität: denn es liegt in ihrem Wesen, immer unvollkommen zu sein, ja, bei den Mitteln, über welche sie zur Erforschung der Begebenheiten verfügt, vermag sie diese nicht einmal rein und unverfälscht so, wie sie sich in Wahrheit vollzogen haben, zu schildern.

[1]) W. a. W. u. V. II, 505.

Dazu vermag sie das Innere der Menschennatur uns überhaupt nicht zu erschliessen, die Bedeutsamkeit derselben für die Offenbarung des Menschlichen uns nicht zu eröffnen; wo sie es aber trotzdem versucht, auch das Seelenleben ihrer Helden uns vorzuführen, die Idee der Menschheit an ihnen uns zu zeigen, wird sie selbst — zur Dichtung. Aber die Poesie ist in viel höherem Grade im stande, das wahre Wesen einer Begebenheit oder eines Individuums darzustellen, als die Geschichte, weil sie nicht, wie diese, an bestimmte Fakta gebunden, die Idee des Menschen nicht nur von dieser oder jener, sondern von allen Seiten her beleuchten kann; daher das Wort des Aristoteles[1]) seine Wahrheit behält: „καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.“ —

Von Schopenhauers Standpunkt aus gesehen, kann die Geschichte dem Menschen im letzten Grunde überhaupt nichts weiter zeigen, als wie der einzig und allein reell bestehende Wille durch die Schuld seiner von ihm getragenen Objektivationen immer wieder und wieder die selige Ruhe des Nichts zu verlassen gezwungen wird, um hier in diese Welt des Strebens und damit Leidens immer von neuem einzugehen, und sich hier in seinen eigenen Erscheinungen zu zerfleischen und zu bekämpfen; und der einzige Unterschied dabei ist nur der, ob dies im grossen oder kleinen, im Kampfe der einzelnen gegen einander oder ganzer Völker gegen Völker geschieht.

So ist die Geschichte für unseren Philosophen geradezu nur der eigentliche Schauplatz der Willensbejahung, nur der blosse Kommentar dazu.

Was sie erzählt, ist für ihn nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit, aus dem diese zu erwachen hat. Aber worin besteht das Erwachen? In der Anerkennung seiner Ideale und dem Nachstreben nach ihnen. Diese sind das einzig Positive, das Schopenhauer kennt, der ruhende Pol im Wandel der Erscheinung. Das Leben der einzelnen wie das der Völker soll nur eine Vorbereitung für

---

[1]) poet. 9.

die Erreichung jenes letzten und höchsten Zieles sein, und im Hinblick auf dieses verlieren die irdischen Verhältnisse und Vorgänge allen und jeden Wert.

Es ist aus dem ganzen Geiste seiner Lehre wohl verständlich, dass der Philosoph nur im Leben der einzelnen und nicht in dem der Völker und Staaten Plan und Bedeutung sieht, weil nur der einzelne durch die Zerreissung des Schleiers der Maja zur Erlösung gelangen kann, während die Weltgeschichte als ganzes ohne direkte metaphysische Bedeutung für ihn dahinfliesst. „Nicht das Schicksal der Völker," so erklärt er ausdrücklich, „welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich blosse Abstraktionen: die Individuen allein existieren wirklich." [1])

Dabei ist es höchst bezeichnend für ihn, dass er auch an die Geschichte im grossen sein Schema von der Bejahung und Verneinung heranbringt, auch die Sittlichkeit der Völker und Staaten nur nach dem mehr oder weniger sich Annähern zu dem einen oder dem anderen Ziele misst: in Kreuzzügen und Inquisitionen, Ketzerverfolgungen und Raubzügen wilder Horden hat er nur eine gleich verdammenswerte Äusserung der Willensbejahung gesehen, während er in dem tief religiösen Leben des indischen Volkes die Willensverneinung gleichsam personifiziert finden konnte. —

Im allgemeinen müssen wir sagen: Schopenhauer steht zur Geschichte in einem bewussten Gegensatz von Sein und Werden: e r lehrt den Stillstand der Welt, s i e beweist die Wahrheit des Heraklitischen Wortes: „πάντα ῥεῖ"; — und aus einem klaren Verständnis dieses Satzes erklärt sich endlich noch eine letzte Eigentümlichkeit in des Philosophen Weltanschauung: seine unendliche Ehrfurcht vor allem, was alt ist. Er vertritt das S e i e n d e, die Geschichte — im allerweitesten Sinne des Wortes — das W e r d e n d e; — und einen Ausgleich von diesem Sein und Werden kann Schopenhauer nur dadurch herbeiführen, dass er zu zeigen versucht, wie

---

[1]) W. a. W. u. V. II, 678.

alles Werden und Gewordene schon längst in seinem Sein enthalten ist oder war, und dadurch, dass er rückwärts schauend, seine eigene Lehre auch in die Vergangenheit verlegt; er hält jenes Sein für unbedingt richtig — und so muss er sich zu beweisen bestreben, dass dieses schon immer in der Welt Anspruch auf Anerkennung und Gültigkeit erhoben hat.

Es ist, wie ich bestimmt glaube, ein keineswegs zu unterschätzender weiterer Grund für die Vorliebe unseres Philosophen gerade für die Dogmen der Inder, dass er sie — und damit bei der grossen Verwandtschaft beider — auch seine eigenen Lehrsätze als uralte Weisheit hinstellen konnte. —

Bei dem ganzen Geiste seiner Philosophie konnte es nicht anders kommen, als dass Schopenhauer gerade der Geschichte mit ihrem tausendfachen Beweise, dass zu verschiedenen Zeiten auch verschiedene Ideale der Menschheit vor Augen geschwebt haben, mit dem grössten Misstrauen entgegentreten musste: im Vollgefühl des Besitzes absoluter Wahrheit, musste er jedes Streben und jedes Vorwärts, wie es in der Geschichte sich widerspiegelt, für überflüssig, ja, für verwerflich halten.

Sein Ziel ist die Aufhebung des gesamten Lebens durch die Verneinung — und damit auch die Aufhebung aller und jeder Geschichte: dadurch, dass er der Welt entsagt, hat er auch ihr den Rücken gewandt: seine Ideale gipfeln in der Weltflucht und Weltverwerfung — und welcher Entwicklung wären solche Ideale fähig? —

Schopenhauer stellt seine Beobachtungsgabe in den Dienst seiner Erlösungslehre, und daher allein kommt es, dass er dem ganzen Gehalt derselben gemäss sein Augenmerk nicht dem Sinnlichen, sondern dem Geistigen, nicht dem Äusseren, sondern dem Inneren zuzuwenden bestrebt war — freilich ohne auch hier von seiner metaphysischen Brille sich befreien zu können — und so konnte es denn nicht ausbleiben, dass er der Natur und der Geschichte ein so unglaublich geringes Verständnis entgegenbringen musste. —

Schluss.

Ich bin am Ende meiner Arbeit angekommen.

Schopenhauers System ist ein grossartiges Gebäude, in welchem „Erlebtes und Überliefertes“ in wunderbarer Weise verkettet ist.

Wenn wir nach der Triebfeder all des Denkens unseres Philosophen fragen, so müssen wir auch hier noch einmal hervorheben, dass einzig und allein die Frage nach der Seligkeit des Menschen all sein Forschen geleitet hat. Es ist sein Gebundensein an das göttliche Prinzip der Verneinung, es ist die Frage nach der Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses der Menschen, welche bei all seinen Ausführungen ihm den Griffel geführt hat.

Er glaubt die enge Pforte, die zur Wahrheit leitet, gefunden zu haben, und überlässt man sich seiner Führung, so führt er einen hindurch durch das grosse Labyrinth der Welt mit seinen hundert Eingängen und Korridoren, aber nicht, um nach langen, vielfachen Windungen am Ende wieder herauszukommen, sondern an seiner Hand den einzigen Weg zu wandeln, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkt führen, woselbst das Idol steht [1]) — wie er selbst auch an anderer Stelle [2]) seine Philosophie einem Theben mit hundert Thoren vergleicht: „von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen“: in diesem Mittelpunkt steht die Erlösung: die Metaphysik mit ihren zwei Unterabteilungen, der Philosophie und Religion, dazu die Ethik und die Kunst mit ihren Bestimmungen sind nur jene Thore, die den Pfad andeuten, der zu ihr hinführt: jener einen hohen Frage nach der Befreiung vom zeitlichen Dasein gegenüber, die all sein Denken bestimmt, achtet der Philosoph das Recht und den Staat, wie überhaupt alles, was in Natur und Geschichte vorgeht, für gering.

Aber es war sein Grundirrtum zu meinen, auf intellek-

[1]) Par. T. 100 vergl. mit Par. I., 73.

[2]) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Vorrede, VI.

tualistischem Wege anstatt auf voluntaristischem der suchenden Menschenseele den Frieden weisen zu können, den die Welt ihr nicht gewähren kann.

Doch wie dem auch immer sei, Schopenhauers unleugbare Grösse besteht, wie Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie sehr treffend hervorgehoben hat,[1]) darin, dass er „unseren verflachenden Zeitgeist aus der zersplitternden Unruhe des Handelns und Machens auf die Selbstbestimmung und Selbsterfassung in der ruhigen Tiefe des betrachtenden Gemütes, und aus der heiteren Fläche der Weltbejahung in die ernste Tiefe der Weltverneinung zurückweist; denn ohne Nein giebt's nun einmal auch kein Ja, wie schon der philosophus teutonicus, Jakob Böhme, treffend sagte." —

[1]) Otto Pfleiderer. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878, S. 204.

Lebenslauf.

Ich, Hugo Otczipka, wurde geboren den 13. Juli 1867 zu Cosel, Ober-Schlesien, als Sohn des Ratsherrn und Tischlermeisters Hugo Otczipka und dessen Ehefrau Bertha, geb. Zander, und bin evangelischer Konfession.

Von Ostern 1877 bis dahin 1882 besuchte ich die Höhere Privat-Knabenschule meiner Vaterstadt und von da an das Königliche Gymnasium zu Ratibor, das ich Michaelis 1886 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um zunächst durch zwei Semester in Halle und dann durch sechs Semester hindurch in Berlin Theologie, Geschichte, deutsche Sprache und Kunstwissenschaften, vornehmlich aber Philosophie zu studieren.

Im Sommer des Jahres 1890 wurde ich durch Krankheit und Tod meines Vaters die Universität zu verlassen gezwungen und als einziges Kind meiner nunmehr verwitweten Mutter genötigt, zur Regelung häuslicher Verhältnisse bis zum Sommer 1891 in Cosel zu verweilen.

Von da an brachte ich noch eine kurze Zeit in Berlin und auf Reisen zu und kehrte dann nach meiner Vaterstadt zurück, wo ich am 1. Oktober 1891 als Einjährig-Freiwilliger in das 3. Oberschlesische Infanterie-Regiment Nr. 62 eintrat, in dessen fünfter Compagnie ich zur Zeit auch noch diene.